

Paulo Eduardo Rodrigues Alves Evangelista

JURUÁ
EDITORA
PSICOLOGIA

Editora da Juruá Psicologia: Ana Carolina Bittencourt

ISBN: 978-85-362-5919-2

JURUÁ
EDITORA
Brasil – Av. Munhoz da Rocha, 143 – Juvevê – Fone: (41) 4009-3900
Fax: (41) 3252-1311 – CEP: 80.030-475 – Curitiba – Paraná – Brasil
Europa – Rua General Torres, 1.220 – Lojas 15 e 16 – Fone: (351) 223 710 600 –
Centro Comercial D'Ouro – 4400-096 – Vila Nova de Gaia/Porto – Portugal

Editor: José Ernani de Carvalho Pacheco

Evangelista, Paulo Eduardo Rodrigues Alves.

E92 Psicologia fenomenológica existencial: a prática psico-
lógica à luz de Heidegger./ Paulo Eduardo Rodrigues Alves
Evangelista./ Curitiba: Juruá, 2016.
258p.

1. Psicologia fenomenológica. 2. Psicologia existencial.
3. Fenomenologia. I. Título.

CDD 150.192 (22.ed.)

CDU 159.994

000216

Visite nossos sites na internet: www.juruapsicologia.com.br e www.editorialjuru.com
e-mail: psicologia@juru.com.br

PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA EXISTENCIAL

A PRÁTICA PSICOLÓGICA
À LUZ DE HEIDEGGER

Curitiba
Juruá Editora
2016



Apresentação

O leitor tem em mãos a publicação da tese de doutorado apresentada na Universidade de São Paulo para obtenção de título de Doutor em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano. Foram feitas pequenas correções e alterações mínimas em relação ao texto entregue.

Da elaboração do projeto de pesquisa à versão final transcorreram cinco anos. Mas as dúvidas e questionamentos que animam esta apresentação de uma possível contribuição da filosofia de Heidegger, chamada de “fenomenologia existencial” ou “fenomenologia hermenêutica”, à Psicologia são mais antigas. Meu interesse pela “psicologia fenomenológica existencial” me levou à descoberta de muitas teorias e práticas diversas, quiçá contraditórias, entre si. E o aprofundamento na obra de Heidegger, ocorrido durante a redação de dissertação de Mestrado em Filosofia (PUC-SP), revelou a necessidade de dirimir confusões, contradições e equívocos. Afinal, a fenomenologia ensina que modos de dizer (revelar) um fenômeno podem apresentá-lo tal como é ou tal como não é (encobrimento).

Este estudo busca explicitar uma psicologia fenomenológica heideggeriana, diferenciando-a de outras abordagens psicológicas que lançam mão do adjetivo ‘fenomenológica’ sem serem realmente fenomenológicas. O mesmo ocorre em relação ao adjetivo ‘existencial’, que pode significar tantas ações e atitudes diferentes. O que é a existência para Heidegger e como pode (se é que pode) fundamentar uma psicologia? Essa é a outra pergunta que anima minha pesquisa e convida a diferenciar uma psicologia existencial ‘heideggeriana’ de outras abordagens existenciais.

Este objetivo pode soar pretensioso, como toda filosofia é. Mas minha proposta de uma psicologia ‘heideggeriana’ reconhece a limitação e a finitude de todo empreendimento humano, de modo que o que ofereço ao leitor é apenas isso: uma proposta. Se, às vezes, a análise é meticulosa demais, uma definição, idem, é porque o rigor fenomenológico assim o

exige. Por outro lado, esse aparente preciosismo realiza o que poucas vezes se vê nas psicologias fenomenológicas, que é o estudo rigoroso da fenomenologia (filosofia) que a estrutura. Ademais, pode oferecer ao leitor uma apresentação didática de alguns temas difíceis, sobretudo para pessoas pouco acostumadas com o linguajar filosófico.

Participaram da defesa da tese como banca arguidora os professores: Dra. Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo, Dr. Roberto Novaes de Sá, Dra. Dulce Mara Critelli e Dr. Gilberto Safra, a quem agradeço imensamente as considerações e sugestões, dentre elas, a de publicação da tese. A professora Dra. Henriette Tognetti Penha Morato orientou a pesquisa, sustentando um contraponto constante e cuidando para que as reflexões não se apartassem dos fenômenos que as originaram. Por isso, não há ninguém mais indicado para prefaciar este livro e, também por isso, agradeço-a.

Aproveito para agradecer à Marcia, por tanto amor e tanto apoio desde o dia em que nos conhecemos; aos meus pais, que sempre me incentivaram e deram liberdade para seguir meus sonhos; aos amigos do LEFE, que leram e releeram esta pesquisa e, como leitores, tornaram o trabalho de escrita menos solitário; aos pacientes, alunos e supervisandos, que tão frequentemente tiram o chão de sob meus pés; à Universidade de São Paulo, pelas condições oferecidas, e à Universidade Paulista, onde leciono e de onde brotaram muitas das perguntas que tento aqui responder. Agradeço, por fim, a Juruá Editora, que tão prontamente aceitou o manuscrito deste livro.

Prefácio

Tarefa desafiadora, mas tentadora e prazerosa, é escrever um prefácio. Mas escrever para apresentar as reflexões de Paulo Eduardo Rodrigues Alves Evangelista é, particularmente, pertinente para além de mera retórica.

No início de seu doutorado, ofereci a ele a provocação para uma indagação: é possível atribuir à Psicologia a denominação fenomenológica existencial como uma outra possibilidade teórica? E mais: como compreender tal atribuição considerando a variedade de expressões empregadas, encontradas entre profissionais e estudiosos, para referirem-se a como compreendem essa pertinência?

Preocupado, mas disposto, Paulo abriu-se a transitar por reflexões que conduzissem a desvelar “o que pode um psicólogo fenomenológico-existencial?”. Ele assim apresenta seu projeto no resumo de sua tese (Evangelista, 2015):

o sentido é conhecer como a filosofia de Martin Heidegger, filósofo tradicionalmente associado à fenomenologia existencial, influenciou a psicologia. Na literatura psicológica ela aparece em modalidades de prática muito distintas entre si. A confusão é grande também no que tange as abordagens teóricas psicológicas que se denominam fenomenológicas e/ou existenciais: Abordagem Centrada na Pessoa (ACP), Gestalt-Terapia, Daseinsanalyse, Análise Existencial.

Empenhado a perseguir sua pergunta-guia, percorreu cuidadosamente autores e textos que procuravam esclarecer como essas denominações foram percorrendo “a abordagem” dita fenomenológica existencial, bem como a partir de quais origens elas se fundamentavam para assim apresentarem-se. Nesse sentido, sua imersão reflexiva é cuidadosa e rigorosa, permitindo ao leitor problematizar e questionar, contribuindo “para a dissolução da confusão no campo das psicologias fenomenológi-

cas, existenciais e humanistas". Acentuo, ainda, a pertinência do presente texto para a formação crítica de futuros psicólogos e compreensão de sua ação no exercício do ofício, um dos objetivos que levaram a sua produção.

Retomando escritos de Heidegger, percorre passagens do pensamento do filósofo no sentido de buscar como a ontologia fundamental, procurando pelo sentido do ser, se mostre como possibilidade aberta por Heidegger à Psicologia, na medida em que a análise fenomenológica da existência tem o sentido de deixar que se mostre a si mesma a partir de si mesma fazendo com que assim seja vista. Nessa direção, para refletir como a Psicologia ainda é perpassada por uma visão metafísica de ir atrás da pergunta "o que é?", convoca o investigador a aproximar-se de como acontece a própria experiência cotidiana.

Assim refletindo, o autor coloca-se em questão para pesquisar "o que pode um psicólogo", percorrendo a realização de seu próprio existir como um poder-ser.

Ao indagar pelo que pode, dá-se que a resposta é encontrada pela descrição de possibilidades existenciais. Nesse sentido, a pergunta também resguarda o entendimento de que a Psicologia é realizada a cada vez por um psicólogo, isto é, não é uma entidade impessoal, mas um modo de ser. Isso me convoca a responder como eu sou (tenho sido) psicólogo, inscrito numa tradição, projetando-a e a mim no porvir. (Evangelista, 2015, p. 233)

Dizendo de modos de ser, questiona refletidamente as possibilidades do ser psicólogo, marcado no e pelo mundo, historicamente implicado com outros. E por essa via, retoma caminhos percorridos por compreensões teóricas da prática psicológica que se denominam fenomenológicas existenciais em seus modos de ser com outrem. Encontrou-se com dois caminhos para a possível influência da ontologia heideggeriana na Psicologia: um europeu e outro norte-americano.

Nesse percurso, discute a aproximação da Psicologia à Filosofia e como foi esse acontecimento no Brasil, através da disseminação da Terapia Centrada no Cliente e da Abordagem Centrada na Pessoa, de Carl Rogers, a partir dos anos 60. Detém-se em analisar essa proposta, principalmente por ter sido abraçada por psicólogos clínicos e ser incluída nos currículos da formação desses profissionais.

Por reflexões ainda amparadas na ontologia de Heidegger, discute a denominação de Psicologia fenomenológica existencial dada por humanistas, por ainda indicarem compreensões metafísicas. Tais entraves

dão a ver como a indagação ontológica fenomenológica não se presta a uma objetividade nem tampouco à aplicabilidade ôntica, pois, tematizando a fenomenalização do real, não pode ser nem uma abordagem nem um adjetivo da Psicologia.

Contudo, a questão do que pode um psicólogo fenomenológico existencial persiste, explorando a ação clínica como a possibilidade do encontro entre duas existências, pelo qual ambos se descobrem no sentido de descobrir algo. Diz de uma ação não técnica, mas sem dúvida ética, pública e política. Ser-clínico é dispor atenção a outro existente, pela qual exercita a possibilidade existencial de iniciar: agir livremente propiciando liberdade.

Será esta a resposta a "que pode um psicólogo fenomenológico-existencial?". Ele pode encontrar o outro. Encontrando-o, testemunha o desvelamento de sua situação e a convocação à ação. Ao mesmo tempo, desvela sua própria condição de ter-que-ser, igualmente dejetado, possível e limitado. (Evangelista, 2015, p. 214)

Ser-clínico transita entre ser terapeuta e ser professor/supervisor. Porém não é específico de psicólogos, assim como a ontologia heideggeriana não é uma psicologia. Propondo-se a descrever a existência, a fenomenologia existencial dispõe fundamentos à prática de qualquer outro profissional de Ciências Humanas. "Não é um modelo teórico a ser aplicado na Psicologia, assim como *Dasein* não é uma representação ou um universal de existências particulares" (Evangelista, 2015, p. 215). Ser-clínico diz de um cuidar de si e do outro como existentes na direção de um poder-ser fático.

Ao remover entulhos e obstáculos que impedem o entendimento de si e o agir livre próprios da existência está sendo terapêutico. E isso não é prerrogativa do psicólogo. Pode ser realizado por filósofos, por cientistas, por padres, por amigos. Nesse sentido, a Psicologia pode ser antiterapêutica, pois encobre a existência com modelos ficcionais. Sendo a análise existencial terapêutica, quem a realiza é clínico. (Evangelista, 2015, p. 215)

Entretanto, a pergunta desencadeante do presente texto se apresenta buscando compreender quem é o psicólogo. E Evangelista (2015, pp. 220-221) diz:

Ser psicólogo é uma possibilidade datada historicamente e, como todo ser-no-mundo, passível de retornar à ocultação misteriosa de onde surgiu.

Ao retomar cuidadosamente a analítica existencial e as indicações de Heidegger para uma Psicologia nela fundada, sinto ter contribuído para dirimir as confusões minhas e da Psicologia quanto a esse modo de, como psicólogo, encontrar outro. (...) Descobri-me como ser finito, limitado às possibilidades existenciais que meu contexto sócio-histórico dispõe. Será que este modo como sou psicólogo e que reconheço na prática de colegas esgota as possibilidades de ser-psicólogo neste momento histórico?

Fica, assim, o convite a uma leitura instigante de texto criteriosamente rigoroso para encontrar as possibilidades e pertinência da prática psicológica. Afinal, interrogar pelo que merece ser interrogado é uma indicação de Heidegger para o humano ser humano.

Obrigada,

Prof^a. Dr^a. Henriette Tognetti Penha Morato

Sumário

Introdução	19
I Método?	31
Método científico em pesquisa	32
Analítica do Sentido	34
Confrontamento com a tradição	38
Fenomenologia como método	42
Método fenomenológico de investigação	44
II “Meu Caminho para a Fenomenologia”	49
Meu primeiro contato com a Psicologia Fenomenológica	49
Fenomenologia como atitude ingênua	50
Fenomenologia como crítica à psicanálise	52
Fenomenologia como imediatidade sintética homem-mundo	55
Fenomenologia como coexistência	57
Fenomenologia e temporalidade	60
Fenomenologia como atitude de não julgamento	63
III Dois Caminhos da Psicologia Fenomenológica Existencial	67
O desenvolvimento da psicopatologia fenomenológica	69
Uma tentativa de sistematização das psicologias fenomenológicas e existenciais	72
Psicologia Humanista Norte-americana e Psicologia Fenomenológica Existencial Europeia	77
IV A Existência	85
A diferença ontológica	85
“A ‘essência’ do Dasein reside em sua existência”	88
Ser triplice abertura	90
Encontrar-se (<i>Befindlichkeit</i>)	91
Entender (<i>Verstehen</i>)	93
Discurso (<i>Rede</i>)	99
Ser-com	101
Ser-mortal	106
Angústia	113
Ser-Preocupação (<i>Sorge</i>)	118

V Desdobramentos da Ontologia Heideggeriana na Psicologia	123
A Daseinsanalyse de Ludwig Binswanger (1881-1966)	124
A Daseinsanalyse de Medard Boss (1903-1990).....	126
(Psico)terapia daseinsanalítica	129
Psicologia "heideggeriana"	131
Winnicott, um psicanalista heideggeriano?.....	135
VI A Fenomenologia Existencial na Psicologia Brasileira	139
Os primórdios	140
Psicologia humanista fenomenológica existencial	141
Psicologia Fenomenológica como pesquisa qualitativa	143
Sobre o conceito de vivência e a psicologia fenomenológica	147
VII A Fenomenologia	153
Pensar, dizer, ser	157
Brentano e uma Psicologia do Ponto de Vista Empírico	158
Husserl e a re-união de sujeito e objeto	160
Fenomenologia como Filosofia Transcendental.....	167
VIII Carl Rogers e a Psicologia Fenomenológica Existencial	171
A atitude do psicólogo centrado na pessoa.....	173
Em direção a uma Filosofia da Pessoa	176
A ontologia rogeriana.....	178
IX Sobre o Ser da Ciência Psicologia.....	181
Psicologia e a Era da Técnica.....	182
O real	188
Teoria.....	193
Psicologia como teoria do real	196
X A Tarefa de uma Nova Ciência do Homem	201
O psicólogo como profissional do encontro	202
O sentido da destruição do conceito de animal racional, fundante da Psicologia.....	205
Heidegger e uma nova ciência do homem: a Daseinsanalyse antropológica.....	210
XI Que Posso Eu, Psicólogo?	215
Ser-psicólogo psicoterapeuta	215
Ser-psicólogo supervisor.....	218
Ser-psicólogo plantonista.....	221
Ser-psicólogo professor.....	228
A ação clínica como modo de ser psicólogo	231
Enfim, o que Pode um Psicólogo Fundamentado na Ontologia Heideggeriana?	239
Referências	245
Índice Alfabético	253

Introdução

Começo a dar aulas na Universidade Paulista (UNIP) nas cadeiras de "Abordagens Humanistas em Psicologia" e "Fenomenologia, Existencialismo e Psicologia" em 2008. Nesse mesmo ano começo a supervisionar atendimentos em psicodiagnóstico infantil e psicoterapia, ambos na "abordagem fenomenológica existencial". O modelo de psicodiagnóstico que utilizamos é desconhecido para mim. Chama-se "psicodiagnóstico compreensivo-interventivo" (Ancona-Lopez, 1996) e apresenta-se como "psicodiagnóstico fenomenológico-existencial". Vou descobrindo junto aos alunos que é um modelo caracterizado pela alternância de atendimentos aos pais e às crianças, a fim de propiciar modificações no comportamento da criança e na relação com sua família. Rompendo com a proposta tradicional do psicodiagnóstico de elaborar um laudo psicológico e realizar o encaminhamento, o modelo "compreensivo-interventivo fenomenológico-existencial" coloca-se como interventivo, pois promove transformações na dinâmica familiar ao longo do processo. Para ampliar o espectro de informações acerca da criança, esse modelo propõe visitas dos estagiários (alunos do quarto ano de psicologia) à escola e à casa da criança.

No ano anterior ao estágio em psicodiagnóstico, os alunos têm as referidas aulas de "Abordagens Humanistas em Psicologia" e "Fenomenologia, Existencialismo e Psicologia". Os estagiários de psicodiagnóstico "compreensivo-interventivo fenomenológico-existencial" trazem para compreender a prática do estágio as teorias que aprenderam nos anos anteriores, com ênfase nesses cursos. E daí surgem as questões: "Então o psicólogo fenomenológico existencial pode fazer atendimentos em domicílio?" "Pode visitar a escola?". Essas são algumas das perguntas que ouvi e ainda ouço, na condição de professor-supervisor de psicoterapia nessa abordagem. Também ouço dos alunos afirmações como "a psicologia fenomenológica existencial é a abordagem psicológica mais útil de todas, pois está voltada para a prática" ou "pois promove mudanças mais

rápidas” ou “é interventiva, enquanto as outras são explicativas”. Ouço também falas de alunos sobre a não necessidade de estudar teorias psicológicas para ser psicólogo fenomenológico existencial, já que a fenomenologia “suspende” as teorias.

Desde que trabalho como docente e supervisor, portanto, reco-lho dos alunos muitas questões referentes ao que caracteriza um psicólogo fenomenológico existencial. Nas reflexões em supervisão discutimos a “teoria” da fenomenologia existencial que fundamenta nossas compreensões. Nestas situações sou surpreendido, pois os alunos raramente ouvem falar de Medard Boss ou Ludwig Binswanger, autores que, na minha formação, estão intimamente ligados ao pensamento de Martin Heidegger e, portanto, a uma “psicologia fenomenológica existencial”.

“O que é para vocês a fenomenologia existencial?”, pergunto a eles. As respostas são as mais variadas. Uns indicam a importância de uma “atitude fenomenológica”, que descrevem como a “suspensão de preconceitos”, sem conseguir explicar o quê e como realizar essa suspensão. Outros falam da “compreensão empática” e “aceitação incondicional do ser do cliente”. Perguntam: “o psicólogo fenomenológico existencial pode chamar o cliente de paciente?”. Falam de “envolvimento existencial” e “distanciamento reflexivo”. Outros alunos defendem a importância do aqui-e-agora nesta abordagem. Afirmam que a gestalt-terapia é fenomenológica, ou ainda que é o modelo fenomenológico existencial de psicoterapia. E a grande maioria não a distingue das abordagens humanistas, que são apresentadas em outra disciplina.

Sob quais aspectos fenomenologia existencial, gestalt-terapia, terapia centrada no cliente são diferentes? Ao longo de minha prática docente descubro uma enorme confusão em torno dessas questões. Ao mesmo tempo, minha dificuldade para apontar diferenças revela a mim que estou confortavelmente assentado em uma compreensão tácita sobre o que é uma psicologia fenomenológica existencial, até então identificada com a Daseinsanalyse de Medard Boss. Seria, então, essa confusão fruto de pouco estudo dos alunos? Ou estaria ela nas explicações dos professores? Ou ainda na bibliografia sobre o tema? Uma série de perguntas começa a surgir para mim. Como professor sou convocado a explicitar minha compreensão sobre isso e encontro dificuldades, caio em aporia. Como o estrangeiro de Eléia, d’*O Sofista*, de Platão, citado por Heidegger como epígrafe de *Ser e tempo*: “[...] outrora acreditávamos certamente entender mas que agora nos deixa perplexos” (Heidegger, 1927/2012, p. 31)¹.

¹ Todas as citações de *Ser e tempo* são feitas com base na tradução de Fausto Castilho (Heidegger, 1927/2012). Recorro a esta tradução por dois motivos. O primeiro é pa-

Encontro essas mesmas inquietações nos estagiários do quinto ano do curso, dos quais sou supervisor clínico de atendimentos psicoterapêuticos. Nas supervisões, os alunos esperam que lhes ensine a “ser um psicólogo fenomenológico existencial”, de modo que muitas vezes perguntam: “nesta abordagem o psicólogo pode...?”, completando a pergunta com alguma forma de intervenção, postura, atitude, compreensão, comportamento etc. Não raro, antecedem a apresentação de algum acontecimento da sessão de psicoterapia com a frase “não sei se fiz certo, mas...”, aguardando uma confirmação de que a atitude está de acordo com a “abordagem teórica”. Também apresentam grande dificuldade na elaboração de relatórios psicológicos. Nestes, precisam apresentar um relato da sessão realizada, seguido por uma análise fundamentada do ocorrido. Alguns alunos entregam um relato ‘objetivo’ do ocorrido, como se fossem observadores externos à sessão, relatando o que disseram, o que o paciente disse etc. Pedem ajuda para fundamentar suas análises na “teoria fenomenológica”, pedindo indicações bibliográficas sobre “a depressão para a fenomenologia existencial”, “problemas de relacionamento interpessoal para a fenomenologia”, etc., indicando uma compreensão de que a fenomenologia existencial, assim como as outras teorias em Psicologia, tem explicações gerais para os diversos assuntos ‘psicológicos’.

Em sala de aula, sou professor de abordagens humanistas e fenomenológicas em psicologia e apresento a Abordagem Centrada na Pessoa, a Gestalt-terapia, a Daseinsanalyse, passando por psicólogos humanistas e existenciais, que fundamentam suas ideias nas filosofias de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, Kierkegaard, Buber e outros. No diálogo com os alunos e mesmo nos meus estudos preparativos para essas aulas descubro que há muitas obscuridades nesse campo das psicologias humanistas, fenomenológicas e existenciais. Sempre parecera claro para mim que eram abordagens diferentes. Mas são mesmo? Sob que aspectos? Por que os alunos entendem que o gestalt-terapeuta exerce uma compreensão empática ou que o facilitador rogeriano é fenomenológico ao enfatizar o aqui-e-agora?

Eu, por outro lado, tomo conhecimento das Psicologias Humanistas somente quando começo a lecionar na UNIP. Na PUC-SP, onde fui formado, não se apresenta a obra de Carl Rogers na graduação. Já uma

ra poder confrontar com o texto original os termos técnicos, já que cada tradutor de Heidegger o traduz a seu modo, promovendo confusão entre os leitores das traduções. O segundo motivo é que por muitos anos estudei a tradução de Márcia de Sá Cavalcante (Heidegger, 1927/1998). Recorrer à nova tradução provoca um estranhamento da linguagem, dos termos, etc., o que está em consonância com o método fenomenológico de confrontar a tradição, descrito no capítulo I.

Psicologia Fenomenológica é apresentada desde o primeiro semestre como uma perspectiva psicológica ao lado de psicanálise, psicologia comportamental, sócio-histórica e junguiana. As abordagens fomentam disputas entre os alunos, cabendo a eles ao longo do curso “escolher” ou “ser escolhido” por uma delas. Por que essas abordagens e não outras? Por que são apresentadas do modo como o são? Lecionando na UNIP e, atualmente, participando das atividades na pós-graduação na USP, percebo que cada universidade ensina Psicologia do seu jeito, selecionando o que entende por essa ciência, sem que isso fique claro para os alunos. Eu aprendo o que é psicologia fenomenológico-existencial na PUC-SP. Será ela a mesma na UNIP, na USP ou em outras universidades?

Em sua dissertação de mestrado, Celidonio (2007) narra sua experiência apresentando a Daseinsanalyse na UnB a uma turma de alunos de vários semestres do curso de Psicologia. Esses alunos já tinham ouvido falar de fenomenologia através da disciplina de Aconselhamento Psicológico, que apresentava a versão de Yolanda Forghieri (2007) dessa modalidade de prática psicológica. Mas, ao término da primeira aula, um aluno pergunta à pós-graduanda: “vocês são quantos no mundo?” (p. 15). Esse questionamento deixa Celidonio perplexa, mostrando que a Daseinsanalyse, que lhe é tão familiar, é desconhecida na UnB e que a fenomenologia nessa universidade está relacionada a uma concepção de Aconselhamento Psicológico. É importante apontar que Celidonio é formada psicóloga na PUC-SP, de onde vem sua familiaridade com essa abordagem.

Assim como Celidonio (2007), espanto-me diante do estranhamento dos meus alunos. Afinado com as dúvidas deles, deixando que minha confortável compreensão tácita se rompa, descubro que eu também, cotidianamente, tenho dúvidas em relação ao que é um “psicólogo fenomenológico existencial”. A pergunta que orienta a formação dos alunos é a mesma que também me inquieta: “O que pode um psicólogo fenomenológico-existencial?”.

Retomando minha história na Psicologia, dou-me conta de que esse questionamento me acompanha desde o início da graduação em psicologia. Minha história na fenomenologia existencial começa em 1997, quando entro na faculdade de psicologia da PUC e tenho como primeira aula do curso de Psicologia uma aula de fenomenologia. A bibliografia desse curso compreende *O Paciente Psiquiátrico* (Van den Berg, 1994) e *O Ser da Compreensão* (Augras, 1986). No semestre seguinte, algumas dessas dúvidas cedem lugar a compreensões. O curso é de Gestalt-terapia, compreendida à luz da fenomenologia. Começo então meus primeiros passos na fenomenologia estudando Gestalt-terapia. Logo aprendo que a

Gestalt-terapia pode ou não ser fenomenológica e que se fundamenta na filosofia Existencial. No semestre seguinte, que aparece na grade como “Fenomenologia III – Fenomenologia Existencial”, estudo o livro de Rollo May (1993), *A Descoberta do Ser*. Aproximo-me da questão de que a realidade não tem um único significado, mas vários, dependendo de quem a habita. A abordagem desenvolvida nos Estados Unidos por Rollo May é chamada de Existencial-Humanista, também recorrendo à filosofia Existencial. Em que difere da Gestalt-terapia e da psicologia fenomenológica existencial? Esta deve ser distinguida da filosofia fenomenológica. Também Existencialismo e Fenomenologia são diferentes, embora compartilhem muitos aspectos. Por que são apresentados como um bloco?

A primeira obra mais densa que leio sobre uma perspectiva fenomenológica existencial em psicologia é *Existential Foundations of Medicine and Psychology* (Boss, 1994). A edição traz um fac-símile do texto em alemão escrito por Boss, corrigido à mão por Martin Heidegger, o filósofo do qual ouvira falar algumas vezes ao longo dos semestres anteriores. Considero este o meu primeiro aprofundamento na fenomenologia existencial. O livro traz longas considerações sobre os fundamentos da Medicina e da Psicologia. Eu fico fascinado por elas, mas encontro poucas pessoas na faculdade que compartilhem desse interesse. Nessa época, começam a aparecer para mim duas possibilidades da psicologia e do ser-psicólogo: a aplicação de teorias e técnicas prontas no saber sobre o outro e o lento desvelamento do sentido singular da existência de quem me vem ao encontro.

É a partir deste *background* que escolho como tema de meu TCC na graduação “O inconsciente freudiano a partir da daseinsanalyse de Boss”, explicitando a compreensão desse psiquiatra dos fenômenos chamados “inconscientes” pela psicanálise². Através desse estudo, aproximo-me da Daseinsanalyse de Boss, que passa a ser sinônimo para mim de psicologia fenomenológico-existencial.

Ao longo da graduação tenho a oportunidade de estagiar em diversos campos de atuação do psicólogo. Estagiando em hospital-dia experimento outras formas de ação profissional distintas da prática clínica em consultório, que até então eu considerava o principal modo de ser psicólogo. No hospital-dia acompanho um grupo de terapia ocupacional, trabalho numa marcenaria e realizo grupos de saída do hospital com os pacientes. São experiências de muita proximidade com o sofrimento chamado de psíquico, que instigam a aproximação com a psicopatologia fenome-

² O TCC é publicado posteriormente como o artigo “A recepção do inconsciente freudiano pela daseinsanalyse de Medard Boss” (Evangelista, 2006).

nológica existencial, ao mesmo tempo em que me revelam a possibilidade da prática psicológica em instituições, que tento compreender à luz dessa abordagem. Isso é inovador para mim, pois a formação em Psicologia na PUC-SP tem uma ênfase muito grande na Psicologia Sócio-Histórico, materialista-dialética, que é apresentada como a abordagem psicológica da prática institucional. É como se ficasse dividido: psicologia fenomenológico-existencial no consultório particular, psicologia sócio-histórica ou análise institucional nas instituições.

A história da psicologia fenomenológica existencial na PUC-SP ainda não está documentada. O que sei sobre ela me foi passado através de conversas com professores. Sua origem está ligada à profa. Maria Fernanda S. Farinha Beirão, que, trazida de Portugal pela organização católica Opus Dei em 1962 para lecionar na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bento³, traz consigo a fenomenologia de Husserl na bagagem. Ela participa da fundação da Faculdade de Psicologia, onde leciona *História da Psicologia* e *Psicologia Filosófica*. Nessas disciplinas, suas reflexões filosóficas contribuem para a formação dos primeiros psicólogos da PUC-SP. Defende tese de doutorado em 1970, na qual recorre à fenomenologia para explicitar a vivência artística, sendo uma das pioneiras nesse campo no Brasil.

Maria Fernanda Beirão reúne um grupo de alunos e professores mais envolvidos com a fenomenologia e funda o Centro de Estudos Fenomenológicos de São Paulo (CEF), que publica três livros sobre psicologia fenomenológica nos anos 80 e começo dos 90, evidenciando a influência de Husserl, Heidegger, Sartre e Kierkegaard na Psicologia (Cano, 2013). Nessa mesma época, o Psicólogo da Educação Joel Martins se aprofunda na fenomenologia de Merleau-Ponty e colabora com o grupo. Seus estudos contribuem para a fundamentação de um método de pesquisa qualitativa⁴, associando a fenomenologia a essa prática de pesquisa. Esse psicólogo é importante influência para as psicólogas Maria Aparecida Vigginani Bicudo e Yolanda Forghieri, expoentes da psicologia fenomenológica no Brasil (Lima, 2005).

Eu me formo psicólogo na PUC-SP, sendo apresentado à fenomenologia existencial por Níchan Dichtchekenian. No último ano do curso realizo estágio de psicoterapia daseinsanalítica sob supervisão de Ari Rehfeld (participante do CEF) e tenho aulas de Psicologia Fenomenológico-Existencial (apresentada como sinônimo de Daseinsanalyse) por

³ A PUC-SP é fundada em 1946, a partir da união da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bento (fundada em 1908) e da Faculdade Paulista de Direito.

⁴ Por exemplo, Martins (1988).

membros da Associação Brasileira de Daseinsanalyse. Depois retorno à PUC-SP para fazer mestrado sob orientação da filósofa Dulce Critelli. Prestes a defender a dissertação de mestrado sou convidado a lecionar na UNIP.

O Curso de Psicologia na UNIP contempla a fenomenologia existencial em sua grade com o objetivo de formar uma “atitude fenomenológica” nos alunos. Para isso, o Curso compreende disciplinas teóricas voltadas para a Psicologia Humanista e Psicologia Fenomenológica Existencial⁵, que se articulam com os estágios de Psicodiagnóstico, Psicoterapia, Plantão Psicológico em clínica-escola e em instituições, Oficinas de Criatividade e prática psicológica em contextos institucionais (escolas, hospitais etc.).

Na USP também não é como psicologia clínica que a fenomenologia existencial desponta. Enquanto a tradição fenomenológica existencial na psicoterapia é forte na PUC-SP, na USP ela está vinculada ao Aconselhamento Psicológico e à prática psicológica em instituição. A prof. dra. Yolanda Forghieri é protagonista dessa história. Tendo iniciado seus estudos e prática do Aconselhamento Psicológico na Abordagem Centrada na Pessoa, entra em contato com autores da fenomenologia existencial na sua defesa de doutorado por indicação de Joel Martins. Passa, assim, do referencial teórico rogeriano para o fenomenológico (Forghieri, 2000).

No mesmo Departamento em que leciona Forghieri – Psicologia da Aprendizagem, da Personalidade e do Desenvolvimento Humano na USP – acontece a chegada da fenomenologia existencial para a prática psicológica nas pesquisas lideradas por Henriette Morato. O Plantão Psicológico como modalidade de Aconselhamento Psicológico é catalizador da mudança paradigmática da Abordagem Centrada na Pessoa para a Fenomenologia Existencial. Instalado para responder a demandas individuais no momento de procura por psicólogo, logo o Plantão Psicológico descobre-se agindo no sentido de cultivar a responsabilidade do cliente pelo cuidado com seu existir. Concomitantemente, a apreensão dos atravessamentos das condições sociais e institucionais na vivência individual torna a Abordagem Centrada na Pessoa problemática (Nunes, 2006). A reflexão leva ao questionamento da pertinência da ontologia rogeriana no contexto brasileiro e à subsequente rearticulação teórica em direção à ontologia fenomenológica existencial e à fundação do Laboratório de Estudos em Fenomenológica Existencial e Prática em

⁵ Quando comecei a lecionar em 2008 a disciplina chamava-se *Fenomenologia, Existencialismo e Psicologia*. Atualmente chama-se *Psicologia Fenomenológica*.

Psicologia⁶ (LEFE)⁷. Sobre a aproximação com a filosofia, Morato (2008) explica:

Tal aproximação não se trata de mera aplicação, nem transposição ou experimentação; foi justamente o seu contrário: um ancoradouro possível para reflexões já em andamento, que encontraram nessa perspectiva filosófica uma fundamentação possível para a compreensão de ser do homem. Mas tal possibilidade de compreensão encontra-se intimamente vinculada ao lugar no qual foi possível o seu surgimento e elaboração: as diversas modalidades de prática psicológica em instituição. (p. 6)

Através das aulas na UNIP, entro em contato com essas histórias e, posteriormente, ligo-me ao grupo do LEFE. A prática psicológica lá desenvolvida e fundamentada nas filosofias de Heidegger, Arendt e Benjamin revela-se familiar, ao mesmo tempo que gera estranhamento. Será o que realizam psicologia fenomenológica existencial?

Para mim, a psicoterapia é, tacitamente, o modelo de prática psicológica. Refletindo sobre minha história como psicólogo, percebo que realizei inúmeros primeiros atendimentos ou processos psicoterapêuticos breves que, olhando a partir do modelo tradicional da psicoterapia, considere como “terapias que não aconteceram”. Porém, hoje repenso que esses encontros podem ter sido acontecimentos na existência dos pacientes. Passo a considerar isso mais seriamente quando sou convidado para planejar e lecionar na UNIP a disciplina Atendimentos Breves em Psicologia. É quando conheço aspectos teóricos do Aconselhamento Psicológico, do Plantão Psicológico, da Psicoterapia Breve, da Oficina de Criatividade. Nessa mesma época eu já estou realizando atendimentos em grupo com pacientes internados em hospital psiquiátrico. São grupos abertos e de alta rotatividade, contrariando quaisquer noções sobre a importância do vínculo e do tempo do processo psicoterapêutico que eu possa ter. Será mesmo a psicoterapia a única possibilidade de uma psicologia fenomenológica existencial?

Em síntese, a experiência docente e meus trabalhos como psicólogo trazem à tona dúvidas sobre o que é uma psicologia fenomenológica

⁶ O LEFE é fundado com o nome *Laboratório de Estudos e Prática em Psicologia Fenomenológica e Existencial* em 1998 (Aun, 2005). É renomeado para *Laboratório de Estudos em Fenomenologia Existencial e Prática em Psicologia* para evitar que a fenomenologia existencial seja tomada como adjetivo de Psicologia, como se fosse uma perspectiva.

⁷ Essa história está bem narrada em Eisenlohr (1999).

existencial. Na bibliografia, descubro que também não há consenso em torno dessa perspectiva. Alias, pergunto-me se pode ser considerada uma “abordagem”, uma “perspectiva”, uma “teoria”. Estes termos são usados irrefletidamente no cotidiano acadêmico, mas o que querem dizer? Estudos realizados na USP, por exemplo, apresentam a fenomenologia existencial sob aspectos diferentes dos que me foram apresentados na PUC. Eu sempre me referi e grafiei “psicologia fenomenológico-existencial” – com hífen –, pois foi assim que aprendi e subentendi que indicava uma psicologia que lançava mão da descrição da existência realizada por Heidegger por meio do método fenomenológico. Mas encontro no Laboratório de Estudos em Fenomenologia Existencial e Prática em Psicologia (LEFE) a grafia sem o hífen. Qual é o sentido disso?

Será que o hífen, esse pequeno sinal definido no dicionário como “traço de união” (Houaiss, 2012) faz diferença? Hífen vem do latim grego *hyphen*, que significa uma marca que junta duas sílabas. É um substantivo formado por *hypo* – sob, por baixo – e *hen* – um, traduzido literalmente por “sob um”, junto, em um, de modo que fenomenológico-existencial indicaria a unidade de fenomenologia e existência, ao passo que sem hífen indica que são coisas distintas. “O hífen, além de unir, separa as palavras”, lembra Morato (1989, p. 44). É um sinal diacrítico, que ao unir duas palavras cria um todo diferente da soma de suas partes. Seria a psicologia fenomenológico-existencial diferente da psicologia fenomenológica existencial?

Morato (2009) indica três articulações possíveis dos termos “fenomenologia” e “existência”. Segundo ela,

Diferenciam-se três formas de nomeação que articulam os termos *fenomenológico* e *existencial*, geralmente empregadas pela orientação humanista em Psicologia:

- a) *fenomenológico-existencial*: tentativa de aproximação de aspectos da fenomenologia em geral e do existencialismo, através de autores como Husserl, Nietzsche, Sartre, Buber, Kierkegaard;
- b) *fenomenológico e existencial*: distinção, dentro da fenomenologia, entre uma forma mais transcendental e uma mais existencial;
- c) *fenomenológica existencial*: perspectiva da fenomenologia existencial de Heidegger e aportes de Merleau-Ponty nela baseados. (p. 34)

E como fica a Daseinsanalyse, desenvolvida por Medard Boss com contribuições de Heidegger? Seria algo diferente? Boss defende diferenças em comparação à análise existencial proposta por Sartre. E

chama a atenção que ele nunca se refira à “abordagem” clínica que desenvolve como “fenomenológica existencial”, preferindo o termo alemão *Daseinsanalyse*. Haverá diferenças entre psicologias que se apresentam lançando mão dos termos “fenomenológica” e “existencial”⁸? Eu poderia usar a expressão que me é mais familiar – psicologia fenomenológico-existencial – que aprendi ainda na faculdade, agora ciente de que seu uso é problemático. Mas a pesquisa exige que o familiar se torne estranho. Da mesma forma, poderia seguir a indicação de Morato (2009) e usar “psicologia fenomenológica existencial”, que indica a influência de Heidegger e de Merleau-Ponty na psicologia. Mas o que busco conhecer é como a ontologia de Heidegger, baseada na fenomenologia de Husserl, influencia a Psicologia e que possibilidades nela abre. Assim, a expressão mais adequada seria *psicologia fundamentada na ontologia heideggeriana*⁹.

A pergunta de Julieta ecoa aqui: *What's in a name?* Romeu responde-lhe que o nome traz a história, as rugas, a inimizade e prenuncia a tragédia. O nome confere identidade a uma família ou um grupo; sua origem, situação e porvir, promovendo um sentimento de pertença e compartilhamento de valores e de adversários comuns (Morato, 1999).

Será que alguém a estaria entendendo errado ou será a fenomenologia existencial múltipla? Pode um psicólogo nessa perspectiva realizar psicodiagnóstico, plantão psicológico em instituições, aconselhamento psicológico, pesquisa qualitativa, psicoterapia? O que caracteriza a psicologia fenomenológica existencial nesses casos? Em que difere de outras perspectivas, como a rogeriana, a gestáltica?

De repente, encontro-me num campo de pesquisa delimitado: ser-psicólogo fenomenológico existencial. E percebo esse campo como problemático, pois o que significa “fenomenologia existencial”? É, portanto, relevante discriminar esses termos.

⁸ Debate semelhante é travado a respeito da nomenclatura das psicoterapias existencial-humanista, humanista-existencial, humanista e existencial, narrado por Burston (2003). Enquanto o psicólogo americano Rowan defende a semelhança entre a psicoterapia humanista e a existencial, o britânico Spinelli sublinha o caráter filosófico, europeu e trágico do Existencialismo, eclipsado pelo caráter livre, criativo e positivo da psicologia norte-americana. Burston conclui contra Spinelli que há diferenças históricas significativas, mas não a ponto de os psicólogos humanistas americanos precisarem abandonar o adjetivo “existencial”, ao passo que discorda de Rowan.

⁹ Doravante, como a pergunta que me veio e inaugurou esta pesquisa é “O que pode um psicólogo fenomenológico-existencial?”, o hífen será mantido toda vez que essa frase for indicada. Quando o que estiver em questão for essa “abordagem psicológica”, grifo sem hífen, seguindo a indicação de Morato (2009). Quando o indicado for o que está em questão – habitar a ontologia heideggeriana – uso a expressão *psicologia fundamentada na ontologia heideggeriana*.

Lembro que uma das passagens que mais me marcaram nos meus estudos iniciais e que ainda hoje anima minhas pesquisas é de Medard Boss. Diz ele:

Há boas razões para assumir que a ‘análise do Dasein’ de Martin Heidegger é mais apropriada para o entendimento do homem do que os conceitos que as ciências naturais introduziram na medicina e na psicoterapia. Se isso puder ser realmente comprovado – como esperamos conseguir – a análise do Dasein merecerá ser chamada de mais ‘objetiva’, assim como mais ‘científica’ que as ciências do comportamento, que usam os métodos das ciências naturais. Devemos entender esta palavra no seu sentido original e genuíno. ‘Científico’ significa apenas ‘fazer conhecimento’ (*scire*, conhecer; *facere*, fazer). Se ‘científico’ for usado desta maneira sem prejuízos, a alegação de que somente os métodos das ciências naturais podem fornecer informações precisas torna-se injustificável. [...] Se o pensamento *daseinsanalítico* realmente se aproximar mais da realidade humana do que o pensamento das ciências naturais, conseguirá nos dar algo que até o momento não encontramos na teoria psicanalítica: um entendimento sobre o que estamos realmente fazendo (e por que nós fazemos deste modo específico) quando tratamos um paciente psicanaliticamente; tal entendimento sendo baseado em intuições da essência do ser humano. Um entendimento mais aprofundado de nossas práticas só pode trazer efeitos benéficos a elas. (Boss, 1963, p. 29)

Investigar o que eu entendo e o que se entende por psicologia fenomenológica existencial aprofunda o conhecimento da prática psicológica. Além disso, essa pesquisa realiza o sentido etimológico do termo ‘ciência’: conhecer.

Desse modo, o objetivo geral deste estudo é desvelar o ser-psicólogo fundamentado na ontologia heideggeriana como possibilidade de prática psicológica. Como objetivos específicos aponto 1) um estudo teórico sobre a recepção da fenomenologia de Heidegger pela Psicologia; 2) um questionamento do modo como a Psicologia baseada nesse filósofo tem sido apresentada; 3) a explicitação de possibilidades que a ontologia heideggeriana abre para a psicologia; 4) o questionamento do estatuto científico-natural da Psicologia; 5) uma reflexão baseada em minha prática psicológica. Tais objetivos contribuem para a dissolução da confusão no campo das psicologias fenomenológicas, existenciais e humanistas, assim como para a formação de psicólogos.

Portanto, pretendo desenvolver um estudo teórico sobre a história da influência da fenomenologia e seus desdobramentos, com ênfase na fenomenologia da existência realizada por Martin Heidegger. Considero este filósofo o primeiro a se apoiar no método filosófico chamado de Fenomenologia, delineado por Edmund Husserl, para descrever a existência. Tanto é assim que sua “analítica do Dasein” influencia os demais filósofos fenomenológicos. Em seguida, considero como essas ideias filosóficas aparecem na psicologia, possibilitando o surgimento de abordagens psicológicas que se nomeiam a partir dos termos “fenomenologia” e “existencial”, conforme supracitado.

A revisão bibliográfica indica que esta pesquisa não foi desenvolvida até o momento. São muitos os trabalhos que apresentam as raízes filosóficas das psicologias humanistas, existenciais e fenomenológicas, mas nenhum que acompanhe o desenvolvimento histórico dessas abordagens e delimite, se for possível, o que caracteriza uma psicologia baseada na ontologia heideggeriana.

Compreender as possibilidades de ser-psicólogo fenomenológico existencial, que também são minhas possibilidades, responde ao sentido do termo fenomenologia: “fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra” (Heidegger, 1927/2012, p. 119, § 7). Mas... como proceder? Qual método seguir?

I

Método?

A pergunta “o que pode um psicólogo fenomenológico-existencial?” é inquietante. Toda vez que a compartilho com colegas ao longo da pesquisa ela provoca respostas rápidas ou reações críticas ou de apoio. Por que será?

Numa rápida conversa com o prof. Dr. Roberto Novaes Sá, quando ele veio à USP para palestrar no XXV Colóquio LEFE, em 18.10.2013, conto-lhe essa pergunta e ele me responde: “O que pode um psicólogo fenomenológico-existencial? Nada!”. Fico eu perplexo com sua resposta. Como entender esse “nada”? Será um “nada” negativo ou pleno de possibilidades?

Já entre alguns colegas, a pergunta é taxada de “heideggeriana”, animada por um espírito filosófico, voltada ao entendimento de si mesma, refletindo sobre o contexto do perguntar, que, quando explicitado, desfaz a pergunta. Assim, a resposta não oferece nada positivo; não define concretamente o que pode ou não pode um psicólogo fenomenológico existencial. Isso aproxima esta obra de um ensaio, distanciando-a de uma pesquisa “científica”. Será isso um problema?

Outros a acusam de ser não fenomenológica, pois pergunta por um “o que”, entendendo que a investigação fenomenológica sempre descreve um “como”, mas nunca um “o quê”. Descreve modos, não essências. Ademais, entendem que ela convoca uma resposta positiva, fornecendo um modelo de prática psicológica nesta abordagem, categorizando uma perspectiva ou atitude, possibilitando a identificação ou exclusão de modos de ser psicólogo.

Penso que todas as reações remetem a concepções prévias do que é fenomenologia e de como a ontologia heideggeriana influencia a

prática psicológica que podem ser explicitadas nesta pesquisa, pois permanecem implícitas. As reações indicam a pertinência da pergunta e a necessidade de explicitação do que se entende por fenomenologia existencial em psicologia.

Mas... como proceder? Isto é, qual método devo usar na realização desta pesquisa?

Método científico em pesquisa

Logo no começo do meu percurso no doutorado, entro com pedido de bolsa de estudos na universidade. O trabalho como psicólogo no consultório e as aulas na faculdade somadas às exigências da pós-graduação sobrecarregam minha rotina e interferem na realização de pesquisas e estudos. Mas a universidade não tem bolsas disponíveis e sugere que eu solicite junto à FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo). Esta instituição é uma das principais agências de fomento à pesquisa científica e tecnológica do país, ligada à Secretaria de Desenvolvimento Econômico, Ciência e Tecnologia do Governo do Estado de São Paulo. Informo-me que preciso enviar o pedido acompanhado do projeto de pesquisa, que segue um modelo diferente do projeto que apresentei no concurso para ingresso na pós-graduação. Sua estrutura é, por assim dizer, mais 'científica'. Precisa contemplar os seguintes itens: 1) Introdução e justificativa, com síntese da bibliografia fundamental; 2) Objetivos; 3) Plano de trabalho e cronograma de sua execução; 4) Material e métodos; 5) Forma de análise dos resultados.

Num primeiro momento, não vejo nada de estranho... Desde o colegial, quando estudava química, física, biologia estou acostumado a proceder assim. Na faculdade esse modelo foi utilizado muitas vezes. Estou acostumado a proceder cientificamente assim e me sinto à vontade para afirmar que a Psicologia está acostumada a recorrer a esse modelo de pesquisa. Também na condição de professor universitário auxilio os alunos na elaboração de trabalhos científicos, cuja ordem das razões segue essa sequência. Independentemente de a pesquisa ser 'teórica' ou 'prática', deve-se iniciar com a fundamentação teórica, que é o recolhimento do conhecimento desenvolvido nesse campo até então, a partir de qual a pesquisa a ser desenvolvida contribuirá para o avanço dessa ciência, produzindo novos conhecimentos que, acumulados, compõem o *corpus* teórico, fundamento de novas pesquisas. Além disso, a introdução

teórica situa o pesquisador e os possíveis leitores em relação ao contexto teórico, entendido como o recorte da realidade tomado como objeto e a perspectiva a partir de qual esse recorte será acessado. Feita essa introdução, indicam-se os objetivos. O objetivo de toda pesquisa é conhecer algo que ainda não se conhece, que deve ser formulado como hipótese a ser confirmada ou refutada.

Também já se tornou hábito formular o objetivo das pesquisas na forma de hipóteses. O método é o conjunto de procedimentos que será usado para perseguir a hipótese, devendo ser correspondente ao tipo dos entes presentes nesse recorte da realidade. A intervenção no recorte do real através dos procedimentos delineados pelo método de pesquisa gera resultados, que, em geral, são dados brutos que precisam de um novo recorte, isto é, uma determinação da perspectiva a partir da qual esses resultados serão avaliados, analisados. Esse modelo é resumido por Heidegger como:

a) da delimitação da matéria; b) da doutrina do trabalho metódico com a matéria (a e b podem ser resumidos assim: fixação do conceito de objeto e da tarefa da ciência); c) da observação histórica das investigações precedentes de colocar e resolver tarefas científicas. (Heidegger, 1920/2010, p. 11)

Esse modo de pesquisar é muito familiar. É tão familiar que qualquer tentativa de perguntar pelo sentido desse modo de fazer pesquisa já é imediatamente interpretado como anticientificista. Aquele que questiona (no sentido de convidar para uma reflexão) esse modelo de pesquisa é imediatamente confrontado e acusado de não reconhecer as conquistas que a ciência proporciona: melhores condições de higiene, elevação na expectativa de vida, tratamento de doenças etc.

Também na Psicologia este é o modo de pesquisar: o método científico. Mesmo as psicologias que questionam o Positivismo e postulam-se não científico-naturais seguem esse modelo: introdução, objetivo, método, resultados. A pluralidade de abordagens psicológicas abre para uma diversidade de métodos: estatística, análise do comportamento observável, quantitativa, qualitativa, empírica, dialética, pragmática, pesquisa-participante, pesquisa-ação etc. (Amatuzzi, 2001). São várias perspectivas possíveis, mas todas seguem a mesma estrutura. Por quê? Por que as pesquisas iniciam com uma introdução teórica, hipóteses, método de acesso ao real e de análise de dados?

Será assim que devo proceder nesta pesquisa? Se for, meu caminho já está traçado. Recorro aos fundamentos filosóficos da fenomenologia da existência de Heidegger e mostro como foram aplicados na Psicologia por outros psicólogos ou aplico esses fundamentos num campo previamente delimitado. Por exemplo, posso fazer a aplicação da fenomenologia de Heidegger num caso clínico ou numa supervisão ou na análise de uma situação grupal ou institucional. Procedendo assim, a fenomenologia existencial revela-se abordagem ou perspectiva, isto é, um viés de aproximação de um dado bruto da realidade. Assim como se acessa a 'realidade' pela perspectiva fenomenológica existencial, poderia acessá-la pela psicanálise, pela psicologia sócio-histórica, junguiana etc. Mas isto envolve o pressuposto de que a realidade é, num primeiro momento, um dado bruto e que a psicologia fenomenológica existencial é mais uma abordagem no mercado das abordagens psicológicas. Chegarei a uma determinação do que pode um psicólogo fenomenológico existencial, no sentido de descrever que tipos de interpretações e intervenções são ou não correspondentes a essa abordagem? Será que descrevendo um método ou um conjunto de modalidades de intervenção estarei respondendo o que caracteriza a perspectiva fenomenológica existencial? É este o método que devo seguir?

Analítica do Sentido

Ainda na faculdade aprendo que a fenomenologia existencial é contrária ao método científico-natural de pesquisa. Mas, considerando isso agora, se já a assumo como contrária, estou tomando partido sem clareza do sentido disso. Por isso, suspendo essa crítica por ora e recorro a um método de pesquisa que me foi apresentado como fenomenológico existencial: a analítica do sentido, desenvolvida por Dulce Critelli (1996).

Tomo conhecimento desta obra em 1999, quando estou no terceiro ano da faculdade de psicologia. No semestre seguinte me matriculo pela primeira vez numa disciplina ministrada por esta filósofa na PUC-SP, na qual são apresentados com enorme clareza os pensamentos de Heidegger e de Hannah Arendt, suas proximidades e divergências. Assisto essas aulas do curso de Filosofia nos quatro últimos semestres de minha formação em Psicologia. Quando retorno à universidade para o mestrado é sob orientação da mesma professora que desenvolvo uma pesquisa em Filosofia sobre a interpretação fenomenológica da existência proto-cristã com base nas epístolas paulinas. Por isso, considero o modo de

articular a fenomenologia existencial de Critelli uma das principais referências ao longo de minha formação.

A analítica do sentido é uma reflexão sobre metodologia de pesquisa e investigação inspirada nas filosofias de Heidegger e Arendt. É provavelmente o único texto em língua portuguesa a discutir um método de pesquisa com esse embasamento. Não é à toa que figura como fundamentação de muitas pesquisas em psicologia fenomenológica existencial. Mas será que sua proposta pode ser assumida como um método, no sentido de procedimentos aplicáveis de investigação e interpretação de dados? Sendo a pesquisa uma possibilidade de ser-psicólogo, será a obediência ao método da analítica do sentido uma resposta à pergunta "o que pode um psicólogo fenomenológico-existencial"?

Critelli (1996) contrapõe o pensamento metafísico ao fenomenológico, mostrando o sentido da escolha do método para cada um. Essa escolha está fundada no entendimento prévio sobre o que é conhecimento, verdade e ser. Isto é, está fundamentada numa ontologia. Ontologia é a compreensão prévia do quê e como é a realidade, subjacente a toda lida cotidiana. As ontologias, embora não sejam tematizadas pela Psicologia, são por ela pressupostas. Toda ciência está fundada numa compreensão do que e como é a realidade e de como se acessa e produz conhecimento sobre ela. Ademais, toda existência é atravessada pela ontologia vigente, isto é, compreende e lida com a realidade e consigo mesmo do jeito que nesta época histórica se a entende e habita.

Compreender a ontologia da Psicologia é uma tarefa que extrapola o campo da prática psicológica. Por outro lado, é o tema da filosofia, tácita ou explicitamente, desde seu surgimento.

A ontologia acontece no modo como cada um lida consigo mesmo, com os outros e com as coisas. É um modo de responder às grandes questões humanas: Quem sou eu? Qual é meu sentido no mundo? O que é o real? etc. Essas perguntas, que podem ser formuladas explicitamente, estão constantemente presentes no cotidiano. Por isso, Critelli afirma que o ser das coisas – isto é, o que são e como são – está no lidar com e falar sobre elas. "Ser das coisas está numa trama de significados que os homens vão tecendo entre si mesmos e através da qual vão se referindo e lidando com as coisas e com tudo o que há" (Critelli, 1996, p. 17). Toda relação é 'mediada' por uma trama de significados que dá consistência à realidade e a si mesmo. Essa trama de significados pode ser investigada a partir dos modos como cada um lida consigo, com os outros e com as coisas. Daí a possibilidade de, recorrendo à analítica do sentido, desvelar os modos como se habita uma instituição, uma organização, uma supervisão etc. Esta metodologia busca na lida cotidiana o sentido que a sustenta, isto é, a compreensão de ser subjacente, para explicitá-la.

Este modo de proceder difere do método científico-natural, cujo sentido é a elaboração de uma representação una, permanente, imutável, precisa e segura sobre o que se quer compreender. Tal representação é formulada como conceito uno, eterno e incorruptível, de acordo com as decisões tomadas ao longo da história do ocidente.

Se o método científico-natural for seguido nesta pesquisa, o resultado obtido será uma representação clara que responde o que é a psicologia fenomenológica existencial, apresentando suas propriedades. Mas a analítica do sentido mostra que mesmo as ciências naturais são um modo de existir e habitar o mundo. A característica principal desse modo de ser é a busca por segurança diante da pluralidade de modos de a realidade aparecer, da multiplicidade de opiniões possíveis e da inconstância do conhecimento produzido pelo homem. Já a verdade buscada pela fenomenologia não evita a inconstância, nem a considera erro. Pelo contrário, assume-a como marca humana; o conhecimento verdadeiro é fruto do existir humano, que é inconstante, incerto, inseguro.

Contrariamente, portanto, à metafísica que busca a chance de pensar na segurança da representação, a fenomenologia é a postura do conhecer que medra na angústia, na insegurança do ser. Assim, enquanto a metafísica se articula no âmbito da conceituação, a fenomenologia se articula no âmbito da existência. (Critelli, 1996, p. 23)

Levando às últimas consequências esta proposta metodológica, a resposta à pergunta “o que pode um psicólogo fenomenológico-existencial?” é provisória, incerta, relativa e descritiva de um modo de ser e de habitar a realidade que considera tanto as tramas de sentido compartilhadas quanto a possibilidade de ruptura das mesmas. “Viver como homens é jamais alcançar qualquer fixidez” (Critelli, 1996, p. 16).

Retomando o perguntar pelas possibilidades de ser psicólogo fenomenológico existencial quanto ao modo como surgiu, percebo que brota de uma inquietação, que, por sua vez, gera insegurança. Eu tinha tão certo para mim o que é ser psicólogo nesta abordagem e, de repente, o chão desaparece de sob meus pés e já não conheço mais o que conhecia nem me reconheço mais como me reconhecia. É desse estranhamento que nasce a possibilidade de pesquisar, segundo Critelli (1996). Por que e como é isso exige uma compreensão do modo de ser do perguntador/pesquisador, de modo que aparece aqui um tema a ser investigado nesta pesquisa.

Só é possível pesquisar quando algo se apresenta como desconhecido ao pesquisador; algo que se insinua a ele de modo a suscitar-lhe curiosidade. Na Grécia antiga, o *pathos* da ciência era o *thaumazein*, o espanto, um estranhamento. O impulso interrogador brota de uma crise¹⁰, advém da ruptura da trama de significados que sustenta o cotidiano. Todo conhecimento está fundado nas ontológicas liberdade humana e inospitalidade do mundo (Critelli, 1996).

A analítica do sentido defende, portanto, a insuficiência de qualquer conjunto de procedimentos na tentativa de compreensão da existência humana. O conhecimento é uma possibilidade humana. Enquanto tal, está fundado na existência e carrega as marcas de seu criador. Existir é uma busca constante por fixidez deparando-se com a inospitalidade do mundo. Como possibilidade humana, o conhecimento só pode ser provisório, mutável, relativo e perspectivo, cerzido na lida cotidiana com os outros.

Ser e pensar se entrelaçam no movimento fenomênico da realidade, esquematizado didaticamente por Critelli (1996) em cinco momentos: 1) desvelamento – a desocultação de um significado por alguém; 2) revelação – o acolhimento na linguagem do desocultado e sua expressão; 3) testemunho – o ver e ouvir dos outros daquilo que foi revelado por alguém; 4) veracização – o referendar como relevante à comunidade aquilo que foi testemunhado; 5) autenticação – a vivência singular do que foi veracizado.

À luz desta compreensão da fenomenalização da realidade, o método científico-natural de pesquisa é reinterpretado como um modo autenticado de ser-pesquisador, mas relativizado. É um modo de buscar guardada no mundo assegurando-se de sua estabilidade que a cada vez fracassa. Por isso, o método como sequência ou conjunto de procedimentos é abandonado em nome da comunicação de uma experiência compartilhável. Método é reconduzido ao seu sentido original, preservado na etimologia: *meta-hodos*. *Hodos* é caminho, enquanto *meta* é um prefixo indicativo de estar em busca de... e em meio a..., significando também junto com e em comum. *Meta-hodos* é percorrer um caminho, estar a caminho, trilhar.

Será a analítica do sentido o modo de pesquisar do psicólogo fenomenológico existencial? A fenomenalização do real tem sido aludida por pesquisadores em Psicologia que assumem a obra de Heidegger e

¹⁰ Em consonância com este contexto teórico, Cautella Jr. (2012) define ‘crise’ como a “esgarçada da malha existencial e a perda de rumo” (p. 20). O sentido de “crise” será pensado no último capítulo.

Arendt como fundamentação teórica. Ao descrever uma experiência de prática psicológica, o psicólogo está revelando-a para o testemunho, verificação e autenticação da comunidade científica. É assim que Morato e Cabral (2003) defendem o pesquisar e que tem sido o modo de refletir sobre e publicizar a prática psicológica no LEFE.

Todo o trabalho de pesquisa, desde o polimento da questão, definição de objetivos, passando pela pesquisa bibliográfica, elaboração da metodologia, trabalho de campo, análise, até a escrita final do que vai sendo desvelado, é uma experiência propriamente dita. Dito de outro modo, essa é uma maneira fenomenológica possível de compreender e realizar pesquisa. (Morato & Cabral, 2003, p. 158)

A pesquisa é uma possibilidade de ser psicólogo fenomenológico existencial? Sim, mas certamente não é a única. Na minha formação, antes da pesquisa é a prática psicoterapêutica que se apresenta como campo da psicologia fenomenológica existencial. Na psicoterapia, a região ôntica é a compreensão do sentido da experiência narrada pelo outro interpretado à luz de Dasein a fim de propiciar-lhe a apropriação de seu modo de ser-no-mundo. Nesse contexto, as pesquisas são apenas estudos de caso. Mas 'pesquisa' se refere à fenomenalização do real, isto é, abrange muito mais do que o que acontece entre as quatro paredes do consultório.

Como caminhar, o *meta-hodos* tem uma proveniência e um destino, isto é, seu de onde e seu para onde. Nenhum caminho parte de lugar nenhum. Esta reflexão sobre o que pode um psicólogo fenomenológico existencial é parte de um trilhar de minha existência histórica. Desse modo, minha perspectiva é de "dentro" desse trajeto. Não seria necessário situar-me fora para olhá-lo?

Confrontamento com a tradição

Como descobrir o que pode um psicólogo fenomenológico existencial? Não preciso de um crivo para isso? Mas, se o tenho, não estou impedindo que se mostre a partir de si mesmo? Então, o primeiro passo é conhecer qual é minha pré-compreensão da psicologia fenomenológica existencial, isto é, como ela se mostra para mim. Mais do que uma aparição imediata e direta, esta psicologia aparece num processo histórico de mostração, cujo início demarco no meu ingresso na Faculdade de Psico-

logia da PUC e se estende até a atualidade. O descerrar-se da psicologia fenomenológica existencial para mim acontece nos lugares e situações em que estudo, sou formado, trabalho, existo. Na minha história como estudante de psicologia, psicólogo e docente de psicologia entro em contato, compartilho e acabo repetindo e assumindo como meus definições, conceitos, determinações, preconceitos; em suma, tradições.

A tradição Metafísica é uma das primeiras reflexões de Heidegger em *Ser e tempo* quando justifica a recolocação da questão do ser. Por *Metafísica* Heidegger se refere ao pensamento filosófico ocidental desde Platão, quando se determinou definitivamente a verdade do conhecimento como representação imutável, absoluta e única da essência (universal) das coisas, desembocando na ciência moderna, na técnica moderna e na tecnologia.

Para Heidegger, a pergunta 'que é ser?' deixa de ser colocada desde Platão. Cada filósofo que o segue assume como dada a resposta platônica e, desenvolvendo-a ou argumentando contra, permanece ligado a ela. No começo do século XX, colocar a questão do ser é perguntar à luz do que já foi respondido sobre isso. Há uma história de problemas, perguntas e respostas que compõem uma tradição. A tradição, ao mesmo tempo que lega questões, delimita respostas possíveis ou mesmo aprisiona nas já dadas. Cada existência histórica está imersa em tradições que a antecedem e que passam a ser seu senso comum, delineando possibilidades de ser.

Em cada modo de ser que lhe é próprio e, portanto, também no entendimento-do-ser que lhe é próprio, o Dasein ingressa numa interpretação-do-Dasein que lhe sobrevém e na qual ele cresce. A partir desta, ele se entende de imediato e, em certo âmbito, constantemente. Esse entendimento abre e regula as possibilidades de seu ser. Seu próprio passado – o que significa o passado de sua 'geração' – não segue atrás do Dasein mas, ao contrário, sempre o precede (Heidegger, 1927/2012, p. 81, § 6).

Isso pode ser dito de minha história na Psicologia. Herdando o que se entende por psicólogo fenomenológico existencial nos contextos de minha formação, assumo as possibilidades de ser delimitadas por essa tradição, norteadas por ela. Mais especificamente, herdo o que pode um psicólogo fenomenológico existencial do que se entende por isso na PUC-SP, trago isso para a UNIP, onde encontro outra tradição, que me convoca a conhecer e confrontar ainda outra, a da USP. E quantas outras haverá! Habitar tradições é constitutivo do existir.

O enredamento na tradição revela a inseparabilidade do existir de seu mundo histórico: ser-no-mundo. Mas há também um perigo do

habitar tradições, que é a cegueira parcial que elas impõem. Segundo Heidegger:

O Dasein não tem somente a propensão para cair em seu mundo, no qual ele é, e para se interpretar a partir do que é por este refletido, mas para a um só tempo decair dentro de sua tradição, mais ou menos expressamente apreendida. Esta lhe subtrai a própria conduta, o perguntar e o escolher. (Heidegger, 1927/2012, p. 85, § 6)

Sendo incontornável, não é possível uma suspensão para além ou para fora da tradição. Mas é possível torná-la tema de pesquisa, refletindo cuidadosamente a cada passo. Heidegger nomeia este movimento de “destruição” (*Destruktion*), que significa “dar fluidez à tradição empedernida e remover os encobrimentos que dela resultaram” (Heidegger, 1927/2012, p. 87, § 6).

Assim, tomo como tema de reflexão a tradição que me foi legada, a fim de lançar luz sobre as possibilidades abertas para o psicólogo fenomenológico existencial. Essa destruição (que, portanto, não é algo negativo) tem por objetivo mostrar os entendimentos, os pressupostos, as tendências, os objetivos e as significações que se reúnem na determinação do ser-psicólogo fenomenológico existencial que aprendi e assumi ao longo de minha formação e que passo adiante aos colegas e alunos.

O modo de conduzir esta reflexão é pela repetição (*Wiederholung*) e pelo confrontoamento (*Auseinandersetzung*) com a tradição. Etimologicamente, re-petição é *re-petere*, significando pedir de novo. Heidegger usa-o no contexto de recolocar a questão do ser na história da filosofia, significando perguntar de novo (Inwood, 2002). Assim, assumo como nova pergunta, pergunto novamente sobre as possibilidades de um ser-psicólogo fundamentado na ontologia heideggeriana: “o que pode um psicólogo fenomenológico-existencial?”. Para colocar novamente a pergunta é necessário confrontar-se com a tradição, assumindo-a como outro, estranho. Confrontamento (*Auseinandersetzung*) é o termo usado por Heidegger e que significa “discussão, porém no sentido de colocar-se um fora do outro, afrontar-se e defrontar-se” (Giacoia Jr., 2013, pp. 42-3). Por isso, esta pesquisa necessita a retomada da história da fenomenologia existencial na psicologia, que é a tradição que me foi legada e a que dou continuidade.

Mais do que um ponto de partida, a referida pergunta é guia, sentido e direcionadora do questionar. A cada passo dado, a pergunta também precisa ser retomada e reinterpretada. Por isso, antes de assumi-la é necessário refletir sobre o que é uma pergunta.

O que é perguntar? Segundo Heidegger,

Todo perguntar é um buscar. Toda busca tem sua direção prévia a partir do buscado. Perguntar é buscar conhecer o ente em seu ser-que e em seu ser-assim. O buscar que conhece pode se tornar ‘investigar’ como determinação que põe-em-liberdade aquilo por que se faz a pergunta. (Heidegger, 1927/2012, p. 41, § 2)

Isso significa que é impossível que uma pesquisa brote do nada. Toda pergunta depende de algum envolvimento prévio com aquilo que se quer esclarecer. Isto é, pesquisador e pesquisado já estão enredados e algum conhecimento, mesmo que tácito, aquele já detém sobre este. O que caracteriza a pergunta é o assumir-se como tal, isto é, a determinação de tematizar um ente para que este se revele. Torna-se investigação quando, na direção de explicitar o ente investigado tal como ele é, o modo de acesso (o perguntar) é colocado em questão a cada momento, a fim de garantir que aquilo que se pergunta possa se mostrar tal como é, livre de atravessamentos. Isso é necessário, pois a pergunta já está articulada pelas interpretações tradicionais sobre o que se quer compreender.

Heidegger destrincha a pergunta em 1) aquilo de que se pergunta, 2) aquilo a que se pergunta e 3) aquilo que se pergunta. Por exemplo, posso perguntar o preço do pão ao padeiro. Pergunto o preço (3) do pão (1) ao padeiro (2). A direção prévia da pergunta me indica a padaria como o lugar onde encontrarei pães e padeiros. Toda pergunta, portanto, já traz consigo interpretações prévias que a contextualizam. Essas interpretações são aquelas veiculadas pela tradição, que, do ponto de vista daquele que a habita, apresentam as coisas tal como sempre foram. Isto é, é necessário estranhar, desentranhando-se da tradição, para perguntar. É por este motivo que Husserl chama a atitude do filósofo de atitude antinatural; ela rompe com a naturalidade do existir cotidiano.

A pergunta “o que pode um psicólogo fenomenológico-existencial?” está fundada na psicologia fenomenológica existencial, que herdei daqueles que me formaram, visando pôr em liberdade o que tal psicologia é.

Na consideração sobre o perguntar, Heidegger aponta ainda um quarto elemento: o perguntador. Delimitando o caminho de colocação da questão do ser, revela-se a necessidade de explicitação dos modos de dirigir-se àquilo que se pergunta, de entender e conceituar, de escolher corretamente a que se pergunta e elaborar um modo genuíno de acesso. E conclui:

Olhar para, entender e conceituar, escolher, aceder a são comportamentos constitutivos do perguntar e assim são eles mesmos os *modi-de-ser* de um determinado ente, do ente que nós, os perguntantes, somos cada vez nós mesmos. (Heidegger, 1927/2012, pp. 45-47, § 2)

Com alguma licença poética, o mesmo pode ser afirmado desta investigação, pois eu, investigador, considero-me um psicólogo fenomenológico existencial, “realizando-me” assim a cada atendimento psicológico, a cada aula, a cada supervisão, a cada leitura, a cada discussão. Reconheço-me baseado em uma tradição na qual estou imerso e que vem se tornando estranha à medida que encontro outros modos de ser psicólogo. O entranhamento na tradição, do qual retiro a direção prévia, não é considerado por Heidegger um erro, pois é constitutivo do modo de ser do ente que pergunta: a existência. Assim, é essa tradição que precisa se tornar explícita, possibilitando o confronto.

Fenomenologia como método

No caso desta investigação, meu objetivo é tornar claro o ser-psicólogo fenomenológico existencial. A investigação desse ‘objeto’ – ser-psicólogo como possibilidade existencial – obriga a investigação a seguir um método diferente daquele empregado pelas ciências naturais, que visam às coisas. Estas operam por abstração, produzindo “uma cisão entre o fenômeno e a vida, entre o campo de investigação de seus objetos e o nexos vital histórico, material e psíquico no qual esses objetos eles mesmos desde o início se encontram” (Casanova, 2011, p. 11). A essa compreensão de ‘objeto’ separado do ‘sujeito’ corresponde o método como conjunto de procedimentos para garantir ao conhecimento a imutabilidade de um conceito geral. Como afirma Critelli (1996), “para o pensar metafísico, toda possibilidade de um conhecimento válido e fidedigno é garantida pela construção de conceitos logicamente parametrados e de uma privação da intimidade entre os homens e seu mundo” (p. 14). Não é essa a forma como procedo nesta investigação, pois ser psicólogo é uma possibilidade existencial que eu e outros assumimos como modos de ser-no-mundo. O modo de acesso às possibilidades existenciais deve ser fenomenológico-hermenêutico, isto é, desvelando o sentido de ser (a ontologia) que as sustenta (Heidegger, 1927/2012).

À luz das considerações acima, o método de pesquisa visa desvelar a tradição que recebi e que compartilho. Este modo de compreender

a psicologia fenomenológica existencial é meu e é também compartilhado, pois quando leciono, supervisiono ou sou psicoterapeuta, atualizo-a e passo-a a outros. Sou, portanto, coautor de uma tradição. Mas... qual tradição? É essa a primeira pergunta para a qual preciso obter uma resposta a fim de esclarecer o que entendo como possibilidades do ser-psicólogo fenomenológico existencial. O modo de proceder exige a retomada dos textos e autores que me foram apresentados como psicólogos fenomenológico-existenciais. Essa história é minha história na Psicologia; começa na Faculdade, segue pelas supervisões, pela prática docente etc. Conhecer esta tradição de prática psicológica é conhecer minha história na Psicologia. Isso torna esta pesquisa autobiográfica?

Pode uma tese de doutorado ser uma autobiografia? Esta obra é uma autobiografia? Seria se o que estivesse em jogo fossem apenas minhas ideias e reflexões e se minha prática autointitulada “psicologia fenomenológica existencial” fosse assumida como modelo a ser seguido e explicitado. Não é o caso. Retomar a história de minha formação está mais próximo de re-petir (*re-petere*), clamar novamente para um confronto, tornando o que me é tão óbvio algo estranho, digno de reflexão. Neste sentido, esta pesquisa está mais para uma “heterotanatografia”, termo usado por Pessanha (2002) para se referir à história pessoal como teia de relações que se faz e refaz (*grafia*) com outros (*hetero*) em direção à morte (*tanatos*). Investigar o que pode um psicólogo fenomenológico existencial é confrontar o que os outros com quem me encontrei na trajetória de tornar-me psicólogo e que encontro e contribuo para formar compreendem como “psicologia fenomenológica existencial” e do sentido dessa prática como possibilidade existencial. Ao mesmo tempo que desvelo o sentido de meu ser psicólogo fenomenológico existencial encontro as sedimentações da tradição que compartilho e que me transcende.

Na obra *Ser e tempo*, a proposta destrutiva da história da tradição ontológica metafísica vem seguida da descrição do método fenomenológico. Não seria importante considerar a compreensão de método desse filósofo, que é inspirador da psicologia fenomenológica existencial? Nas pesquisas realizadas até o momento para a composição desta tese, surpreende-me que muitas que se apresentem como inspiradas nesta filosofia nem mencionem esta passagem de Heidegger. Por quê? Até ao contrário, essas pesquisas lançam mão de métodos pertencentes a outros contextos teóricos. Será que a compreensão do método fenomenológico de Heidegger não tem nada a oferecer à Psicologia? Tendo essas perguntas em vista e a fim de refletir sobre o método desta pesquisa, retomo o método fenomenológico de Heidegger descrito no § 7 de *Ser e tempo*.

Método fenomenológico de investigação

Heidegger inicia indicando que o modo de acesso ao que se quer investigar não é algo de que se possa lançar mão. Pelo contrário, é o tema mesmo da pesquisa que precisa indicar como pode ser acessado. É isso que caracteriza o adjetivo fenomenológico: que as coisas elas mesmas determinam seu modo-de-tratamento. A expressão “às coisas elas mesmas” é o lema da fenomenologia declamado por Husserl. Por ser central a esta filosofia precisa ser compreendido mais claramente. Na minha formação esse lema é sinônimo de buscar a experiência vivida antes de qualquer teorização psicológica. Será isso mesmo? Está claro que no contexto de *Ser e tempo* não é isso. “Às coisas mesmas” significa aqui possibilitar que o ‘objeto’ temático da investigação mostre como deve ser acessado. O filósofo é enfático quanto ao adjetivo “fenomenológico”:

Isso não prescreve ao presente tratado nem um ‘ponto-de-vista’, nem a subordinação a uma ‘corrente’, pois a fenomenologia não é nenhuma dessas coisas e jamais poderá sê-lo, enquanto tiver o entendimento de si mesma. (Heidegger, 1927/2012, p. 101)

Apesar do aviso de que “fenomenológico” não é nem pode ser uma perspectiva ou corrente, é assim que aparece para mim na Psicologia. Minha primeira aula na faculdade foi Psicologia Fenomenológica. Na UNIP coordeno uma disciplina com o mesmo nome. Nesta situação, ‘fenomenológico’ é usado como adjetivo de Psicologia, o que deixa claro que a Psicologia pode não ser ‘fenomenológica’. De fato, concomitantemente à Psicologia Fenomenológica aprendi Psicologia Comportamental, Psicologia Psicanalítica etc. Não será, assim, a Psicologia Fenomenológica uma contradição? Ainda é cedo para responder, mas me parece que o uso do termo ‘fenomenológico’ como adjetivo é uma deturpação do sentido desse termo na obra de Heidegger. No contexto do filósofo, exprime um “conceito-de-método” caracterizador do como da condução da pesquisa; a saber, afastando-se do manejo técnico, de construções soltas no ar, de conceitos não demonstrados nem demonstráveis (Heidegger, 1927/2012). Encontro aí alguma concordância com a proposta de evitar psicologizações sobre a experiência vivida. Mas seria então apenas isso? Em que a comunicação de uma vivência por alguém sem formação em psicologia difere da descrição dessa experiência por um psicólogo? Para ser fenomenólogo é necessário não estudar psicologia? Ou estudar filosofia? Seriam, então, as crianças fenomenólogas natas por não disporem de

conhecimentos científicos que deturpem a interpretação de suas vivências? (Van Den Berg, 1955/1994). Ser psicólogo fenomenológico não é um paradoxo?

A descrição de Heidegger do método não para por aí. Antes de paralisar diante destas conclusões precipitadas é melhor seguir adiante.

O termo fenomenologia é composto por dois elementos – fenômeno e *logos* – cuja etimologia Heidegger resgata a fim de apontar sua origem. O sentido atual destes termos está entulhado por séculos de interpretações. *Logos*, por exemplo, é sinônimo atualmente de lógica, razão, proporção, juízo, ciência. *Psico-logia* é a ciência de um recorte da realidade, o ‘psico’.

Fenômeno para o senso comum é qualquer coisa que aparece. Daí sua relação com algo grandioso, que chama a atenção. O *Dicionário Houaiss* (2012) apresenta sete definições: 1) tudo o que se observa na natureza; 2) evento de interesse científico (por exemplo, fenômenos astronômicos); por metáfora vêm os significados 5) acontecimento raro e maravilhoso; 6) objeto extraordinário; 7) um indivíduo extraordinário. As terceira e quarta definições são oriundas da filosofia de Kant, que é uma das confrontadas por Heidegger: fenômeno significa aqui 3) a apreensão ilusória de um objeto, pois a consciência é incapaz de atingi-lo e 4) apreensão do objeto segundo as formas *a priori* (tempo e espaço) da intuição. Nessa filosofia, a realidade é inacessível como é, só podendo ser apreendida pela subjetividade que a representa.

Na fenomenologia de Heidegger, fenômeno é tomado em seu sentido etimológico. Deriva do grego *phainesthai*, que significa mostrar-se. *Phainomenon* é o que se mostra, termo usado pelos gregos no início da filosofia para se referir a tudo ao seu redor, à ‘realidade’, também chamado de ‘o ente’. A raiz etimológica é *phainé*, de *pha*, como *pho*, luz. Indica o “trazer à luz do dia”, para o claro, para que se manifeste, para que vigore entre o manifesto (a ‘realidade’). Os entes podem se mostrar de diversos modos, inclusive como o que eles não são, mas parecem ser. Para evitar confusões, Heidegger reserva o termo fenômeno para o mostrar-se do ente tal como ele é. O parecer ser algo que não é e o aparecer de algo que não pode se mostrar a si mesmo, mas que é indicado¹¹, são fundados no mostrar-se de fenômenos. Fenômeno é “o-que-se-mostra-em-si-mesmo” (Heidegger, 1927/2012).

Também o sentido de *logos* é resgatado por Heidegger do grego antigo, significando “tornar manifesto aquilo de que ‘se discorre’ no dis-

¹¹ Por exemplo, os sintomas da gripe a manifestam, mas ela só pode se mostrar por meio dos sintomas.

curso” (Heidegger, 1927/2012, p. 113, § 7), que Aristóteles explicitou como caráter apofântico do discurso. *Apophanesthai* significa fazer ver aquilo de que se discursa àquele que discursa e aos seus interlocutores, tornando-o acessível. Composto por *apo*, fazer ver, e *phainesthai*, mostrar-se, o discurso apofântico torna acessível aos demais aquilo que aparece para mim. É possível fazer isso por um gesto. Quando aponto numa direção, meu interlocutor vira-se para lá. O privilégio da fala está no detalhamento do compartilhado. *Logos* neste sentido é de-monstração, mostra-ção de algo a alguém, desde o desvelamento ao testemunho.

Fiel a esta compreensão, o daseinsanalista Medard Boss considera a enorme importância da fala livre-associativa na relação terapêutica, pois, ao falar, o paciente está mostrando algo desocultado para si ao seu interlocutor, psicoterapeuta, tornando-o testemunha (Boss, 1963). Será, então, este caráter de testemunho do desvelado uma possibilidade do ser-psicólogo fenomenológico existencial?

Fenomeno-logia significa literalmente *legein ta phainomena*, “fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra” (Heidegger, 1927/2012, p. 119, § 7). Por isso fenomenologia refere-se a um como (modo) e não a um o quê (conteúdo-de-objeto). Fenomenologia é um modo de proceder (método) no sentido de tornar discursivamente manifesto aos demais aquilo que se toma como tema da investigação, cuidando para receber do tema a indicação do modo de acessá-lo. Nas palavras de Heidegger: “uma apreensão de seus objetos de tal maneira que tudo o que esteja em discussão a seu respeito deve ser tratado numa mostra direta e numa demonstração direta” (Heidegger, 1927/2012, p. 119, § 7). Na filosofia de Heidegger, o que exige ser tomado como fenômeno – aquilo que é digno e merecedor de ser pensado – é o ser, confundido no início da história do Ocidente com o ente. Daí que nesse contexto a fenomenologia é ontologia; é a recolocação da questão do ser, explicitando-o.

Na Psicologia é um pouco diferente, pois seu tema não é o ser. Qual é o ‘objeto’ temático da Psicologia? Estou certo de que as várias abordagens psicológicas têm delimitado um campo temático, isto é, uma determinação do ser com que lidam. Terá a psicologia fenomenológica existencial um ‘objeto’ temático próprio, diferente das outras psicologias? Mas essa pergunta não submete a fenomenologia ao conjunto das várias perspectivas discordantes entre si? E isso não contraria o sentido do termo fenomenologia? São muitas as perguntas que surgem...

À luz da definição de Fenomenologia e para ser fiel a este sentido na Psicologia, o recorrer ao “método fenomenológico” não poderia

significar lançar mão de um conjunto de procedimentos para coleta e análise de dados e, sim, cuidar para desvelar o tema da pesquisa tal como se mostra. Isso quer dizer que métodos não fenomenológicos de pesquisa mostram seus ‘objetos’ tal como eles não são? Como é que outros métodos de pesquisa procedem? Aparentemente, eles não retiram do pesquisado o modo de acesso correspondente. Este provém da interpretação prévia sobre o que é o pesquisado.

Como esta pesquisa precisa acontecer para responder a pergunta “o que pode um psicólogo fenomenológico-existencial?”. Fenomenologicamente, precisa cuidar para acessar o perguntado garantindo-lhe a liberdade de mostrar-se tal como é, e não de acordo com o que a tradição já enuncia. Assim, reencontro novamente a necessidade de explicitar e confrontar o que é ser-psicólogo fenomenológico existencial para mim.

A tradição, ao sedimentar-se, pode encobrir os fenômenos. Ocorre o mesmo com predeterminações sobre os fenômenos, como é no caso das teorias. Toda teoria ou abordagem psicológica já parte de uma compreensão prévia sobre o que é seu objeto – o ‘psicológico’. Nesse prejuízo, corre o risco de encontrar somente o que já colocou diante de si de antemão, encobrindo o fenômeno.

Heidegger defende a necessidade da fenomenologia contra a tradição ontológica sedimentada, que torna aparentemente irrelevante a questão do ser. Mas sua defesa vale para os fenômenos do âmbito da ciência Psicologia e para o risco de encobrimento por teorias e tradições. Diz ele:

[...] um fenômeno pode ter sido de novo encoberto, isto é, esteve antes descoberto, mas voltou a cair sob o encobrimento. Esse encobrimento pode se tornar total, ocorrendo, no entanto, em regra que o antes descoberto é ainda visível, mas só como aparência. Porém, quanto de aparência, tanto de ‘ser’. Esse encobrimento como ‘disfarce’ é o mais frequente e o mais perigoso, pois aqui as possibilidades de engano e extraviado são particularmente tenazes. Mas as estruturas-de-ser disponíveis, embora ocultas no que se refere ao solo sobre o qual se assentam e aos seus conceitos, podem talvez postular seus direitos no interior de um ‘sistema’. Mercê de sua inserção construtiva no interior de um sistema, elas se dão como algo ‘claro’, não necessitando de maior justificação e podendo, portanto, servir de ponto de partida para uma dedução progressiva. (Heidegger, 1927/2012, p. 123, § 7)

Será que o que aprendi e assumi como ser-psicólogo fenomenológico existencial tornou-se tão “claro” que dispensa novas reflexões?

Nesse caso, corro o risco de manter encobertos modos de ser-psicólogo. O mesmo pode ser dito de todo psicólogo que herda da história abordagens e práticas psicológicas sem o cuidado de considerar se correspondem à situação atual ou se a encobrem. Também vale para aqueles que se propõem a implementar estratégias interventivas elaboradas alhures. A prática irrefletida contribui para os enganos e extravios mais tenazes. Até as dificuldades na prática docente e o estranhamento diante das perguntas dos meus alunos, ser-psicólogo fenomenológico existencial me era claro como a luz do sol. O espanto revela que minha clareza era apenas aparência.

A necessidade de confronto com minha história de formação em psicologia fenomenológica existencial está se revelando inelutável. Passo a re-peti-la, considerando meus primeiros contatos com a psicologia fenomenológica existencial. Procuro neles os aspectos da ontologia heideggeriana, se é que estão presentes, e qual é a compreensão a respeito de “o que pode um psicólogo fenomenológico-existencial” que assumi ao longo da formação. Neste próximo capítulo, revisito o que aprendi na PUC-SP na graduação. É quando minha jornada inicia. Na sequência, retomo a analítica existencial¹² de *Ser e tempo*. A seguir, retomo outra história da psicologia fenomenológica existencial que encontrei quando comecei a lecionar na UNIP. Trata-se da fenomenologia existencial articulada com uma psicologia originalmente humanista.

¹² Como estou usando a tradução de Fausto Castilho (Heidegger, 1927/2012), sigo a tradução de *existenciário* para *Existenzial* e *existencial* para *Existenziell*. Aqui encontra-se uma das maiores fontes de confusão no estudo de Heidegger no Brasil, pois Márcia Cavalcante faz o oposto. Já as traduções castelhanas seguem a mesma linha proposta por Castilho.

II

“Meu Caminho para a Fenomenologia”

A busca de respostas para a questão “O que pode um psicólogo fenomenológico-existencial?” exige que eu re-pita a psicologia fenomenológica existencial na minha história. De um modo vago e indeterminado, já disponho de uma compreensão do que ela pode ser e esse saber prévio, que foi se configurando ao longo de minha formação em psicologia, orienta minha investigação. Como descoberto na introdução, esta pesquisa não surge do nada, pois brota de questionamentos e reflexões oriundas de minha prática clínica e docente e do encontro com estudantes de psicologia. Emerge, também, dos meus encontros com psicólogos e filósofos estudiosos de fenomenologia existencial e da ontologia heideggeriana. A partir desses encontros foi se marcando uma compreensão de Psicologia fundamentada na ontologia heideggeriana que tem orientado minha prática desde os estágios na graduação. É essa compreensão prévia, vaga e indeterminada que a pergunta “O que pode um psicólogo fenomenológico-existencial?” visa desvelar neste momento.

Apresentado desta forma, parece que bastaria uma investigação introspectiva para que a resposta aparecesse. Mas não é assim. É no confronto com a ontologia heideggeriana e com as psicologias nela fundamentadas (ou que assim se apresentam) que essa compreensão prévia se revela.

Meu primeiro contato com a Psicologia Fenomenológica

Como já mencionado, a disciplina de fenomenologia é a primeira aula que tenho no curso de graduação em Psicologia. É uma terça-feira

de manhã e, além do estranhamento do ingresso na faculdade, do lugar diferente, dos rostos diferentes à volta, do mundo novo que se abre, eis que surge meu primeiro professor de psicologia – Max Resende – que já na primeira aula propõe que a relação epistemológica sujeito-objeto deve ser “suspensa”. O que ele quer dizer com isso?

Esse primeiro semestre traz como bibliografia básica *O Paciente Psiquiátrico* (Van Den Berg, 1955/1994) e o *Ser da Compreensão* (Augras, 1986) e apresenta a mim algo estranho. Sinto que atravesso esse primeiro semestre sem entender do que trata a Fenomenologia, mas com uma inquietação em relação à tal “suspensão fenomenológica”.

Olhando retrospectivamente, o livro do psiquiatra holandês van den Berg é um marco na minha biografia. Revisito-o frequentemente e a cada vez me surpreendo com o que encontro. A esta altura fica impossível dizer se a compreensão que tenho hoje corresponde à que tive quando da primeira leitura. É bem provável que não. Mas desse livro depreendo uma compreensão do que é uma psicologia fenomenológica existencial. Releio-o agora em busca da psicologia fenomenológica aí presente e, sobretudo, para ver como o psiquiatra recorre – se é que o faz – à ontologia heideggeriana. Parece-me inevitável que nesta revisitação outros estudos apareçam. Não vejo sentido em lutar contra isso; pelo contrário, talvez seja um modo de deixar serem os fenômenos. Assim, entrelaço a leitura de van den Berg (1955/1994) com o livro de Augras (1986), por terem sido lidos no mesmo semestre do curso de psicologia.

Fenomenologia como atitude ingênua

O Paciente Psiquiátrico – Esboço de uma Psicopatologia Fenomenológica, é um curto livro publicado pelo psiquiatra holandês Jan Hendrik van den Berg (1914-2012) pela primeira vez nos Estados Unidos em 1955 para apresentar a psicologia fenomenológica ao público norte-americano. Em 1963 ele é revisto e publicado na Holanda. No Brasil, a tradução é feita pelo filósofo tomista Prof. Dr. Leonardo van Acker (1896-1986), imigrante da Bélgica, que vem para lecionar na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bento (posteriormente PUC-SP). O tradutor salienta que este livro é útil tanto para profissionais ‘psi’ quanto para os filósofos por apresentar uma aplicação do método fenomenológico de Husserl e Heidegger. Segundo ele, esse método é crítico do platonismo, do cartesianismo e do paralelismo psicofisiológico, mas deixa intactos o aristotelismo e o tomismo, “em que a alma ou o psíquico se identifica ao corpo ou físico como a natureza ou forma própria deste,

sendo a consciência concebida como essencialmente ‘intencional’, ou relação de mútua cognoscibilidade com o objeto” (Acker, 1955/1994, p. 8).

O livro inicia com a descrição de um paciente fictício, um estudante de 25 anos que não consegue frequentar as aulas já há algum tempo e sente-se solitário, desconfiado e temeroso. Tem muito poucos amigos, com os quais só consegue conversar sobre assuntos teóricos. Só se relaciona com prostitutas, mas mesmo com elas raramente tem contatos físicos. Evita sair de casa durante o dia, pois da última vez que o fez sentiu que as casas desabavam sobre ele. Sente as ruas vazias e as pessoas, distantes. Procura o psiquiatra devido a fortes palpitações cardíacas para as quais nenhum médico consultado encontra explicações orgânicas. Visita seus pais uma vez a cada três meses, sempre se sentindo deprimido a partir do momento em que embarca no trem, culpando-os por sua infelicidade. Evita pensar no seu futuro.

Van den Berg (1955/1994) prossegue, qual um médico, resumindo as queixas apresentadas pelo paciente, dividindo-as em quatro categorias: 1) seu mundo, 2) seu corpo, 3) as relações com outras pessoas e 4) seu passado e seu futuro. Ao proceder assim, ele tem dois objetivos. O primeiro é apresentar o sofrimento do paciente tal como experienciado pelo mesmo. Isso corresponde à compreensão que ele oferece da fenomenologia no contexto clínico: “O fenomenologista nunca tem necessidade de hipóteses. As hipóteses surgem quando a descrição da realidade termina prematuramente. A fenomenologia é a *descrição da realidade*” (p. 104). Em outra passagem, explica a “atitude fenomenológica”, que corresponde a esse método descritivo:

Procura descrever os fenômenos como eles são. É um fenomenologista, isto é, respeita os fenômenos que são registrados e os incidentes da maneira que ocorrem. (...) Ele perturbaria as coisas, se as examinasse reflexivamente. Então, ele se abstém de fazê-lo – isto não significa que, no futuro, ele verá as coisas superficialmente. Pelo contrário, é de opinião de que, não submetendo as coisas a uma inspeção reflexiva¹³, ele será capaz de vê-las mais claramente e com mais realidade. (Van den Berg, 1955/1994, p. 57)

O outro livro que me introduz à história da psicologia fenomenológica existencial, tornando-a possibilidade existencial minha, é de

¹³ Van den Berg (1955/1994) diferencia as atitudes pré-reflexiva e reflexiva, sendo a primeira a correspondente à vivência humana e a segunda à teorização sobre essa vivência. Para ele, o olhar fenomenológico dirige-se ao pré-reflexivo, como na fenomenologia de Merleau-Ponty (1945/1999).

Monique Augras¹⁴, *O Ser da Compreensão* (1986). Nesse livro ela faz coro com o psiquiatra¹⁵ sobre o objetivo do método fenomenológico de Husserl, que visa apreender a essência dos fenômenos – seus significados – de maneira “mais ‘ingênuo’ possível, a mais despojada de preconceitos” (Augras, 1986, p. 16).

Em consonância com van den Berg, ela define como objetivo da análise fenomenológica de um paciente a descrição de “sua história (o tempo), o seu corpo (o espaço), a sua estranheza (o outro), o seu fazer-se (a obra)” (Augras, 1986, p. 25), dividindo seu ensaio nesses “grandes temas da existência” recolhidos dos estudos de Husserl, Jaspers, Heidegger, Sartre e de psicopatologistas fenomenológicos. Serão estes, então, os temas de uma psicologia fenomenológica existencial?

Neste primeiro encontro com a fenomenologia ela se apresenta como um método de investigação que evita recorrer a teorias e modelos apriorísticos para que os fenômenos se revelem para um observador ‘ingênuo’, o que o tornaria mais capaz de apreender o que se mostra tal como é e não de acordo com o que teorias afirmam que seja. É isso? Essa é uma compreensão presente para mim desde o início de minha formação. Seria um antídoto ao “Leito de Procusto”, o cruel ladrão que oferece hospedagem a viajantes em sua casa, onde mantém duas camas, uma pequena e outra grande. Aos viajantes baixos, oferece a cama grande e, prendendo-os, estica-os até que caibam perfeitamente. Aos viajantes altos oferece a cama pequena, cortando suas extremidades (Apolodoro, 1921/2006). Desse mito surge a expressão usada para se referir ao esforço de encaixar uma situação num quadro teórico, mesmo que seja necessário distorcê-la para que caiba bem (May, 1993).

Fenomenologia como crítica à psicanálise

Além de cumprir o objetivo de apresentar o sofrimento do paciente tal como experienciado pelo mesmo, o livro de van den Berg obje-

¹⁴ Nascida na França, estudante de psicologia com Jean Piaget, emigra ao Brasil em 1961 e começa a trabalhar no Instituto de Orientação e Seleção Profissional da Fundação Getúlio Vargas (RJ) aplicando os testes TAT e Rorschach. Com a regulamentação da profissão de psicólogo no Brasil, obtém o registro e logo é convidada a lecionar Psicologia na UFRJ, depois na PUC-RJ, onde pesquisa a adaptação de testes psicológicos estrangeiros ao contexto brasileiro, a Psicologia Fenomenológica e das Culturas (CFP, 2008).

¹⁵ A obra de van den Berg não figura na lista de referências bibliográficas da psicóloga. Pode ser que não tenha lido seu livro, mas a compreensão da fenomenologia de ambos é, ao meu ver, semelhante.

tiva opor-se ao que ele considera o principal Leito de Procusto da Psicologia e da Psicopatologia: a psicanálise. O livro *O Paciente Psiquiátrico* é, então, uma oportunidade de contestar as hipóteses psicanalíticas tão arraigadas na psiquiatria. A cada uma das categorias exploradas (mundo, corpo, outros, tempo) corresponde uma hipótese psicanalítica. A relação do paciente com mundo externo é pensada pela psicanálise como projeção, a relação com os sintomas corpóreos como conversão, o modo de se relacionar com os demais é interpretado como transferência e o modo de relação com o passado e o futuro como mitificação. Todas estas hipóteses se sustentam sobre a principal construção psicanalítica – o inconsciente –, que van den Berg coloca em questão para mostrar que é conceito prescindível.

Para o psiquiatra, a vivência é pré-reflexiva e difere das explicações psicológicas e psiquiátricas tradicionais, que são posteriores, secundárias, reflexivas. A característica mais marcante da experiência humana é a não separação entre sujeito e objeto, homem e mundo. Ela se revela também na imediatidade com que a significação do mundo aparece, isto é, não há objetos brutos, puros, desprovidos de significados que, num segundo momento, recebem significações como se fossem etiquetas. Por exemplo, logo no início van den Berg narra uma situação de ter convidado um amigo para jantar e ter comprado um vinho especial para a ocasião. Pouco antes do horário marcado, o amigo liga desmarcando o ansiado encontro. Assim que desliga, ele experimenta uma transformação no modo de vivenciar espaço e tempo, sua casa parecendo mais vazia e silenciosa, o tempo passando mais lentamente.

O autor recorre a essa experiência cotidiana para demonstrar que para a compreensão fenomenológica não há uma divisão entre sujeito e objeto; a experiência subjetiva torna-se acessível através dos objetos ao redor. A garrafa (objeto) revela imediatamente, de um só golpe, a solidão de quem aguarda o amigo (sujeito). Não há na experiência a separação interior-exterior, tão corrente na Psicologia: “Cada esforço que faço para concentrar-me no meu puro íntimo, resulta na tomada de consciência do meu ambiente: o quarto, o fogo, a garrafa e, dentro de tudo isso, o meu amigo ausente” (Van Den Berg, 1955/1994, p. 35). Disto depreende-se que a psicologia fenomenológica supera a dicotomia sujeito-objeto e a separação interior-exterior. Sujeito e objeto, homem e mundo estão intimamente relacionados e não há um sem o outro. Nessa correlação sempre aparecem significados. Estes não são atribuídos posteriormente por uma consciência dotada da capacidade de significação. As coisas aparecem significativamente como a garrafa, que presentifica o amigo ausente e revela a solidão daquele que o espera. Augras (1986) se refere a isso afirmando que o ser humano existe sempre em ‘situação’. Seguindo as

reflexões do psiquiatra Karl Jaspers, ela afirma que a realidade (objeto) é transformada em 'mundo' pela percepção humana, de modo que não existem objetos puros, mas sempre objetos percebidos, e, portanto, significados. Por isso pode-se dizer que o humano é criador de mundo; "sujeito e objeto, homem e mundo vão criando-se reciprocamente" (p. 20).

Van den Berg mostra também que o que as coisas são (o que significam) depende de quem se relaciona com elas. Exemplifica com um carvalho, mostrando que para pessoas diferentes, o carvalho é diferente:

Para o caçador, o carvalho é um abrigo para pássaros e uma oportunidade para se abrigar do sol. Para o *madeireiro*, o carvalho é um objeto que pode ser medido, cortado e vendido. Para a *moça romântica*, faz parte de uma paisagem apropriada ao amor. (1955/1994, p. 37)

Por isso, para compreender quem é o outro que busca o psicólogo fenomenológico, cabe a este investigar seu mundo, tal como "ele o vê na observação direta e diária" (p. 38), pois a relação entre o ser humano e seu mundo é de tal intimidade que torna equivocada qualquer tentativa de separação.

Isto instaura uma oposição entre o pensamento fenomenológico e a filosofia cartesiana, que divide a realidade entre *res cogitans* e *res extensa*. Críticas semelhantes ao cartesianismo são frequentes na literatura de psicologia fenomenológica, assim como em todas as psicologias humanistas. Hoje em dia, psicólogos de todas as abordagens psicológicas consideram reducionista a afirmação de um 'psiquismo' isolado do contexto social em que vive. Não era assim na primeira metade do século XX.

Na fenomenologia, a experiência humana pré-reflexiva não se para o 'sujeito' daquilo que ele vivencia ao seu redor. Esta relação entre aquele que percebe (sujeito) e o que é percebido significativamente (objeto) é, segundo Augras (1986), uma dialética inesgotável, pois há infindáveis modos possíveis de perceber e de se perceber percebendo o mundo. Essa interdependência dialética desemboca numa síntese sujeito-objeto, superando a dicotomia epistemológica tradicional. Assim, a fenomenologia pensa a existência humana como "ser no mundo", que Augras define como "existir para si e para o mundo" (p. 21).

Desde o princípio da minha formação esta reciprocidade entre sujeito e objeto, homem e mundo figura como pressuposto da Psicologia Fenomenológica. Assim, desde os estágios no quarto ano da faculdade busco conhecer a experiência do paciente que atendo de acordo com seu

mundo-ao-redor, não diferenciando aspectos subjetivos/interiores dos objetivos/exteriores. Reconheço aqui uma crítica que me vem imediatamente quando ouço alguém usar o adjetivo 'subjetivo' no sentido de uma versão desprovida de objetividade ('realidade') do que acontece, assim como qualquer insinuação de uma divisão entre interior e exterior. Ao que consta nesta literatura, a superação da dicotomia cartesiana é um traço da Fenomenologia em geral, não especificamente de Heidegger.

Fenomenologia como imediatidade sintética homem-mundo

Para a fenomenologia homem e mundo não se separam; qualquer tentativa de cisão é uma abstração que perde a especificidade humana. Isso implica que conhecer o outro é conhecer o seu mundo. Para isso, a Psicologia Fenomenológica prescinde do conceito psicanalítico de projeção. Homem e mundo estão tão intimamente ligados que como alguém está aparece imediatamente em seu mundo. Não se trata, pois, de projetar num mundo 'externo' desprovido de significados e colorações aspectos psicológicos e afetivos 'internos'. Isso leva van den Berg a concluir que o conceito de projeção não corresponde à experiência humana, podendo o psicólogo prescindir do mesmo.

O paciente está doente; isto significa que o seu mundo está doente ou, mais literalmente (embora isto pareça estranho), que os seus objetos estão doentes. Quando o paciente psiquiátrico conta como seu mundo lhe parece, está a descrever, sem rodeios e sem enganos, o que ele mesmo é. (Van Den Berg, 1955/1994, p. 43)

Estas ideias me espantam quando as ouço pela primeira vez, pois entro na faculdade de Psicologia esperando uma formação que me ensinasse a explicar o comportamento humano à luz de mecanismos que o senso comum desconhece. Percebo o mesmo estranhamento em meus alunos quando reproduzo a eles estas concepções. Eles têm 'clareza' de que o que está errado é a interpretação que o paciente faz de suas percepções. Mas o que a Psicologia Fenomenológica propõe é o oposto: é entrar no mundo do paciente, atentando para como ele o vivencia. Afinal, "Nada nos autoriza a afirmar que a nossa observação é mais verdadeira que a do paciente. Também nossa própria observação prova apenas o que parecemos e o que somos" (Van Den Berg, 1955/1994, p. 43). É um trabalho descritivo, não explicativo.

Reflito hoje que essas ideias calaram fundo em mim, configurando um modo de escutar e compreender o sentido da vivência de quem me procura como psicólogo a partir de como essa pessoa experimenta o seu mundo e não do que eu penso sobre ela. É essa atitude que tento apresentar aos supervisionandos de estágios clínicos e aos alunos da graduação, tão ávidos por explicações sofisticadas sobre o comportamento alheio.

No caso do paciente tematizado no estudo de van den Berg, a afirmação da vivência significa que quando ele relata que sente que os prédios desabam sobre ele, essa experiência é real, por mais diferente que ela possa ser daquela de quem ouve o seu relato. O mesmo acontece com as fortes palpitações no peito não explicadas pela medicina. Para a fenomenologia, não se trata de constatar no órgão-coração as palpitações, como faria um cardiologista, mas de compreender a experiência de sentir que seu coração está apertado, que algo vai mal em seu 'centro'.

A Psicologia Fenomenológica revela que a percepção da realidade objetiva não pode ser critério para o diagnóstico da psicopatologia, pois não há uma 'realidade' 'objetiva'. Há realidades percebidas, apenas. A consequência disto, bem apontada pelo psiquiatra, é que o convencimento e o sugestionamento não são intervenções psicológicas viáveis, pois partem do pressuposto de que há uma realidade erroneamente percebida pelo paciente.

Assim como critica a cisão entre homem e mundo, van den Berg mostra como a ideia difundida de que tenho um corpo também é uma abstração. Ele propõe uma diferenciação entre o corpo que sou e o que corpo que tenho. O corpo que sou é o da experiência cotidiana, enquanto o que tenho é o estudado pelo fisiologista. Este aparece como objeto, mas aquele está intimamente entrelaçado ao mundo ao redor. Num exemplo muito claro, o psiquiatra explica que "o estudante de Medicina que está acariciando a mão da sua namorada, cometerá um erro se, no seu pensamento, estiver estudando simultaneamente a anatomia dessa mão" (Van Den Berg, 1955/1994, p. 47). É necessária reflexão para que o corpo da experiência cotidiana surja como coisa material para ser estudada, rompendo com a experiência pré-reflexiva.

Augras (1986) traz clareza a esta questão, apresentando a espacialidade do mundo se desdobrando a partir da centralidade da existência. Assim como nos mitos cosmogônicos, a fundação do centro define o aqui e o lá, o próximo e o distante, o dentro e o fora. Também a existência é um eixo a partir do qual o espaço ao redor se organiza.

As dimensões do espaço são criadas a partir da centralidade do corpo. O espaço próprio não é delimitado pelos limites do corpo, esten-

dendo-se para além da cutis até onde perdura uma sensação de unidade consigo mesmo – ideia que ela remete a Jaspers. Daí que muitas psicopatologias são patologias do espaço, como as fobias espaciais, a sensação de permeabilidade ou porosidade, a catatonia. O centro do paciente psiquiátrico de van den Berg está constricto, como revelam as paredes que se inclinam e ruem sobre ele. É por isso que o a situação cardíaca do paciente permanece incompreendida até que encontra o fenomenólogo. O paciente e o médico se referem a órgãos diferentes; este, ao músculo cardíaco que bombeia sangue pelo corpo, aquele, ao seu centro. O médico trabalha com o corpo reflexivo, objeto material, enquanto o fenomenólogo com o corpo pré-reflexivo, imerso no mundo da experiência cotidiana.

A relação entre esses dois modos de acesso ao corpo é tema de estudo no século XX da Psicossomática, que tenta explicar como o psiquismo afeta o corpo. A explicação, oriunda da psicanálise, é que a energia psíquica é convertida em energia física, afetando o corpo. Van den Berg mostra que a hipótese da conversão é desnecessária quando se compreende que o corpo está imerso na vivência cotidiana, intimamente ligado àquilo com que a pessoa se relaciona no mundo, superando os limites físicos da pele. Como exemplo, fala de uma moça que se arruma em frente ao espelho para um passeio na cidade. Ao avaliar se está bonita, ela já está lá na cidade, olhando-se através dos olhos dos que a olharão. Mostra, assim, que para a Fenomenologia o corpo humano é primordialmente vivido (pré-reflexivo, corpo que sou). O corpo material é uma abstração derivada.

Essa diferenciação se torna ainda mais clara na língua alemã, que usa o termo *Körper* para se referir ao corpo como objeto material e *Leib* para o corpo vivido. O psiquiatra fenomenólogo sintetiza que na fenomenologia a relação homem-corpo-mundo deve ser pensada como de intimidade e entrelaçamento. Por isso, van den Berg (1955/1994) conclui que o conceito de conversão, proposto pela psicanálise para explicar a relação do 'psicológico' com o corporal, é desnecessário e até mesmo encobridor da experiência pré-reflexiva de corpo e mundo.

Fenomenologia como coexistência

O mesmo tratamento é dedicado à relação do homem com seus semelhantes. As relações entre pessoas, explica o psiquiatra, "realizam-se como fisionomia de uma palavra, como proximidade ou distância de de-

veres e planos, ou seja, de objetos” (Van Den Berg, 1955/1994, p. 60), em suma, imediatamente no compartilhar das coisas do mundo. Os conceitos psicológicos que tentam explicar a possibilidade de relação entre duas pessoas partem do pressuposto de que são originalmente entidades separadas. A experiência pré-reflexiva é contrária a essa separação, pois as relações com outros são de proximidade, intimidade ou distância, sempre situadas num acontecimento no mundo. O psiquiatra recorre a uma imagem do filósofo francês Jean Paul Sartre para ilustrar isso:

Um homem está olhando pelo buraco da fechadura coisas que não lhe dizem respeito. Está absorto pelo que vê. É como se tivesse penetrado no aposento pelo buraco da fechadura (O fenomenologista inclina-se a tomar esta frase quase literalmente). Deixou seu corpo fora da porta; é por isso que não percebe como está ficando cansado. Ouve passos que se aproximam. Então acontecem diversas coisas. Mesmo antes de se erguer, desaparece o quarto que se acha do outro lado da porta, o quarto em que ele se encontrava em espírito. Volta para fora da fechadura. Aquilo que estava tão perto, tão perto que o fizera esquecer do próprio corpo, torna-se – em decorrência da presença de outra pessoa – um lugar muito e muito afastado. A distância persiste, quando percebe que a outra pessoa desaprova o seu comportamento. (Van Den Berg, 1955/1994, p. 59)

Nesse exemplo reaparece a questão do entrelaçamento corpóreo com o mundo, assim como o modo como se relacionam duas pessoas. O olhar de reprovação do outro – compreendido imediatamente por aquele que olha pelo buraco da fechadura – distancia-o daquilo que olhava. Ao mesmo tempo, a reprovação mostra que não compartilham o mesmo mundo, os mesmos significados; aquilo que suscita a curiosidade de um é considerado errado pelo outro. Assim, a relação entre eles se dá nas e pelas coisas no mundo. A relação com o outro também modula a relação com meu corpo, aproximando-me ou distanciando-me. Se me aproximo, o corpo que sou envolve-se no mundo compartilhado. Se me afastar, aparece para mim o corpo que tenho. Em nenhuma situação, sublinha van den Berg (1955/1994), a relação se dá por ‘transferência’. No caso do paciente do livro, a desconfiança que sente das pessoas e suas feições que o amedrontam revelam que seu contato com os semelhantes está perturbado.

Augras (1986) também dá grande ênfase ao outro em seu estudo fenomenológico. Recorrendo constantemente a *Ser e tempo*, ela mostra que na fenomenologia existencial eu e outro não se distinguem tão clara-

mente quanto as noções comuns de individualidade e subjetividade dão a entender. A existência é sempre compartilhada. É coexistência. Com isso, esta abordagem torna supérflua qualquer tentativa de oposição ou complementaridade entre o sujeito e os outros. A primeira e mais imediata implicação dessa ideia fenomenológica existencial é que conhecer-se (si mesmo) é conhecer os outros que (se) é: “A compreensão de si fundamenta-se no reconhecimento da coexistência, e ao mesmo tempo constitui-se como ponto de partida para a compreensão do outro” (Augras, 1986, p. 56).

Augras (1986) alterna, como sinônimos, o termo ‘coexistência’, que ela encontra em Heidegger, e ‘intersubjetividade’, presente na fenomenologia de Husserl, dando a entender que ambos se referem ao mesmo fenômeno. Essa semelhança permanece comigo até hoje, como se Husserl e Heidegger falassem do mesmo fenômeno com termos diferentes. Será mesmo assim? Augras levanta esta questão para refletir sobre a possibilidade do conhecimento. A coexistência (intersubjetividade) é seu fundamento; a verdade científica não é fruto da investigação objetiva (como nas ciências naturais que eu aprendi no colegial), mas da intersubjetividade. E não só as ciências seriam assim, pois toda a realidade é uma construção compartilhada. A psicóloga diz que o mundo é uma

[...] construção recíproca de significações, mediante a qual cada indivíduo recebe dos demais as chaves para a compreensão do mundo, e pode então devolver a sua própria elaboração, que por seu turno passa a ser incorporada no conjunto dos sistemas anteriores a ele. (Augras, 1986, p. 21)

Subjetividade é intersubjetividade. Existência é coexistência. Essas chaves de interpretação do mundo são as que o apresentam aos demais homens. A linguagem figura como constitutiva da existência; ela é reveladora do mundo tal como aparece para alguém. Filosofias, mitos, teorias científicas e poemas são todos modos possíveis de revelação de mundo, que se constrói na relação entre os homens. Seria a Psicologia somente mais um modo?

Fico ainda mais fascinado e interessado pela reflexão de Augras sobre a questão da ‘identidade’ na fenomenologia existencial. Eu ingresso na faculdade esperando descobrir métodos de investigação e determinação da ‘personalidade’. Mas a fenomenologia vai em direção oposta a isso. Ao invés da ‘identidade’, a ‘estranheza’ é mais própria do ser humano. Para Augras, a existência humana se estrutura a partir de uma estranheza primordial, que se desdobra em dois aspectos: alteridade e temporalidade.

Há uma estranheza fundamental por ser constituído pela alteridade, pois o modo de ser específico de cada pessoa brota das trocas com os demais (intersubjetividade) e a delimitação da identidade só aparece à luz da diferença. Quando começo a colaborar no LEFE, entro em contato com a fábula de Arlequim, narrada por Serres (1993). Nessa fábula, o imperador Arlequim retorna de uma inspeção nas terras lunares. Convocado a contar como são as coisas lá, fala que são como aqui. Suas experiências no estrangeiro, entretanto, colorem seu manto e tatuam sua pele. Para ele, tudo segue sendo como sempre foi. São seus espectadores que lhe apontam suas experiências. Arlequim exemplifica a emergência da identidade na relação com a alteridade de maneira bastante clara; o imperador só reconhece que suas experiências em terra lunar foram diferentes das experiências cotidianas de seus conterrâneos porque estes lhe apontam e acusam as cores e texturas nas vestes e nas tatuagens. Vestes e tatuagens são as tradições que habitamos. Meu estrangeirismo no LEFE é um chamado a confrontar minha tradição na psicologia fenomenológica existencial, assim como minha prática docente.

O segundo aspecto da estranheza indicada por Augras tem a ver com a temporalidade, que é outro tema que aparece em ambos os livros, relacionando imediatamente, para mim, a Psicologia Fenomenológica e a questão do tempo.

Fenomenologia e temporalidade

Enquanto Augras (1986) reflete sobre essas questões de maneira teórica, Van den Berg considera-as na vivência do paciente. A sua explanação fenomenológica considera o aspecto temporal do sofrimento relatado. Mostra que o ser humano é histórico e que seu passado nunca fica registrado tal como aconteceu. O passado sempre reaparece à luz do presente; "O passado que tem significância é o passado presente" (Van Den Berg, 1955/1994, p. 70), é como aparece neste momento da vida o que já aconteceu. Assim, a fenomenologia rompe com a linearidade cronológica passado-presente-futuro. Para mostrar a dimensão futura, recorre ao simples exemplo de sair para fazer compras: as compras são uma tarefa – algo que ainda não aconteceu, que pode acontecer, que está por vir – que motiva a saída da pessoa. Para fundamentar estas ideias o psiquiatra menciona a análise da temporalidade conduzida por Heidegger em *Ser e tempo*. Explica:

O futuro é o que está por vir, como está vindo ao nosso encontro agora; sublinhando-se agora e vindo. O futuro está vindo em nossa direção; é *Zu-kunft*, a-venir. Essas palavras expressam movimento. Pensando no futuro, o tempo corre para nos encontrar e nós estamos aí, no tempo que está vindo para nós. (Van Den Berg, 1955/1994, p. 78)

Desse modo, também o passado, o já acontecido, advém do futuro presentificando-se na situação presente. Os motivos modulam o passado se fazendo presente.

Esta re-petição do livro de van den Berg (presente) acontece à luz do meu projeto (futuro, porvir, ainda não acontecido) de compreender as possibilidades abertas pela ontologia heideggeriana para a Psicologia, que me motiva a olhar para a compreensão da Fenomenologia de que já disponho (passado). A leitura atual é uma revisitação, que indica que reler o livro como o li no primeiro semestre do curso de Psicologia é impossível.

Ao mesmo tempo, releio-o encontrando aspectos fenomenológicos que imediatamente me remetem a outros autores e a situações clínicas. Como o sentido deste reencontro com van den Berg é perscrutar o que pode ter ficado para mim como definição de uma psicologia fenomenológica existencial, estas remissões e associações não cabem; o motivo modula as possibilidades. Isso significa que modificações no futuro trazem imediatamente consigo modificações no passado e vice-versa. Para van den Berg, é isso que possibilita a psicoterapia: "O paciente modifica seu passado e, ao fazer isso, dá ao seu futuro (de onde o seu passado se apresenta a ele) uma nova conformação" (1955/1994, p. 85). Será uma especificidade da psicoterapia? Por que o psiquiatra articula a fenomenologia com esta possibilidade do psicólogo apenas? Será porque sua tradição conhece apenas a psicoterapia como possibilidade de prática?

Acredito que a passagem sobre a temporalidade no livro *O Paciente Psiquiátrico* tenha sido a primeira vez em que ouvi falar o nome do filósofo Martin Heidegger, indicado numa nota de rodapé. Será sua contribuição para a Psicologia somente uma nova concepção de temporalidade? Esta questão também aparece no livro de Augras (1986) como o segundo aspecto da estranheza originária do existir. Ela se fundamenta em Heidegger e Binswanger para afirmar que:

[...] o futuro não é apenas experimentado como 'tempo do projeto do homem', mas se entremeia com a vivência do presente e do passado. Nesta ordem de ideias, o passado não é imutável, pois o significado de um acontecimento se transforma juntamente com a história do indivíduo. O futuro também atua, enquanto esperança ou receio. Nesta pers-

pectiva, não é o passado que determina o presente, nem este o futuro. Ao contrário, é o sentido da trajetória do ser que modifica a significação do passado e do presente. (Augras, 1986, p. 31)

A autora refere-se à temporalidade humana descrita por Heidegger, para a qual existir é ser projeto. Existência é possibilidade. Entretanto, esse projeto aponta para o limite extremo do existir, que é a morte, a alteridade da vida, reveladora do Nada. Com isso conclui que a morte e o Nada são alteridade imanente constitutiva da existência. A estranheza corresponde o espanto, recolhido no despertar da filosofia e enunciado por Heidegger no ensaio “O Que É Metafísica” como “Por que existe afinal o ente e não antes o Nada?” (Heidegger, 1929/2008, p. 133). Também Jaspers figura para a autora como revelador dessa conflituosa condição humana, indicando as situações-limite – “a morte, o sofrimento, a culpa, a loucura” (Augras, 1986, p. 23) – como manifestações do fluxo constante de criação e destruição existencial. Ela conclui que a compreensão do humano fundamentada na fenomenologia existencial deve considerar a angústia e o Nada como originários, alteridade e identidade como copertinentes.

E eu, ao ingressar no curso de Psicologia, espero aprender como os acontecimentos do passado – chamados no senso comum de ‘traumas’ – determinam os comportamentos atuais e como devem ser tratados, possibilitando que as pessoas se libertem do passado! Como ser enredado em tradição determina nossos modos de pensar e ser! Trago para a Psicologia a interpretação cronológica vulgar do tempo, assim como o reducionismo mecanicista oriundo das ciências naturais.

A questão do tempo também me gera estranhamento. Antes de estudar psicologia eu imaginava que o tempo não seria uma questão ‘psicológica’. Passo todo o colegial estudando o tempo como uma sequência linear de agora, que se estende infinitamente para trás (passado) e para frente (futuro). Lembro de gostar bastante de calcular o ‘delta T’ nas aulas de física... Mas a aula de Psicologia Fenomenológica apresenta como cerne das questões do homem o tempo, diferentemente das outras abordagens psicológicas que nesse primeiro semestre me são apresentadas. Começa a se descortinar que para o ser humano o futuro “banha todo o horizonte existencial com uma luz equívoca” (Augras, 1986, p. 32), pois não é dado; é sonhado, esperado, temido, mas sempre que se aproxima dele, recua para além.

Embora soe estranho, isso faz muito sentido. Eu estou começando uma faculdade já ligado à futura conclusão do curso e início da vida profissional. Eu entro na faculdade já envolvido com a saída cinco

anos depois. Eu começo a cursar Psicologia para ser psicólogo, sem ter muito claro o que esse profissional faz ou pode.

Seguindo na questão da temporalidade, o raciocínio de Van den Berg desconstrói o conceito psicanalítico de mitificação do passado, isto é, a recordação de eventos de um modo diferente de como ‘realmente’ aconteceram. Afastando a ideia de que a mutabilidade do passado seja neurótica, o fenomenólogo a apresenta como condição existencial. Propõe, então, que a diferença entre um paciente neurótico e um não neurótico refere-se ao modo como o passado e o futuro se apresentam. Para uma pessoa saudável, o passado é a história que fornece as condições da situação presente, articulada pelo futuro (projetos, motivos etc.). Para o paciente neurótico, o passado é evitado, amedrontador. O futuro é incerto, temeroso (Van den Berg, 1955/1994).

Fenomenologia como atitude de não julgamento

Os conceitos psicanalíticos projeção, conversão, transferência e mitificação apoiam-se em hipóteses sobre o funcionamento psíquico, que, por sua vez, dependem de outra hipótese para se sustentarem: o inconsciente. À medida que a experiência pré-reflexiva de onde partem esses conceitos aparece para a fenomenólogo, eles tornam-se prescindíveis. O ser humano não ‘projeta’, pois está intimamente entrelaçado em experiências significativas com os objetos que encontra, influenciando-se e revelando-se mutuamente. Não ‘converte’, pois a experiência humana é sempre corpórea; os significados do que é vivenciado no mundo influenciam e revelam como corporeamente alguém está. Quando estou imerso numa situação, meu corpo está tão intimamente ligado a ela que ele desaparece. Os pacientes não ‘transferem’, pois a relação entre as pessoas não é de indivíduos isolados que etiquetam os outros com seus significados e sentimentos solipsistas; as relações são o compartilhar as coisas do mundo, aproximando-se ou distanciando-se uns dos outros. Por fim, não ‘mitifica’ pois não há um registro único do passado. O passado advém do futuro, aparecendo à luz dos projetos. Ele é sempre mutável, adquirindo aspectos daquele que a ele se reporta.

A Psicologia Fenomenológica aparece então como uma atitude¹⁶ de observação dos fenômenos tal como são experienciados pré-refle-

¹⁶ Numa outra passagem, van den Berg (1955/1994) define-a como “Fenomenologia é um método, poderíamos mesmo dizer, uma atitude. O seu método constitui um *modo*

xivamente, isto é, antes que teorias sobre a relação sujeito-objeto, o espaço, o corpo, as relações inter-humanas e o tempo interfiram no entrelaçamento com o mundo. O psiquiatra sugere que os adultos, à medida que vão se tornando teóricos, perdem o acesso irrefletido, não mediado por explicações psicológicas, à experiência vivida. Por isso ele é elogioso dos pintores, dos poetas e da criança: são “fenomenologistas natos” (Van Den Berg, 1955/1994, p. 67).

Ao longo do livro me aparece também uma crítica importante ao aspecto valorativo da Psiquiatria e da Psicologia. Discutindo com a psiquiatria de sua época, Van den Berg (1955/1994) mostra a moral entrincheirada na taxonomia diagnóstica psiquiátrica e na psicanálise¹⁷. “O julgamento dos parentes e amigos implica geralmente uma condenação. [...] O paciente é um amontoado de equívocos e de erros: ele projetou, coisa que a gente sadia só faz excepcionalmente, e deveria mesmo evitar” (p. 45).

O esforço fenomenológico de resgatar a experiência humana tal como acontece cotidianamente revela-se um antídoto para este comportamento moral. Consequentemente, coloca o psicólogo fenomenológico no lugar de alguém que não julga o paciente. A Psicologia Fenomenológica não é corretiva de comportamentos desajustados ou equivocados. Acredito que esta ideia tenha fortemente me impactado, pois percebo-me até hoje esforçando-me para não cair em julgamentos dos comportamentos daqueles que me procuram, por mais diferentes dos meus que eles possam ser. Também cobro os alunos e supervisionandos para que se conheçam, pois assim conseguirão reconhecer quando a experiência do outro convoca repreensões, críticas e julgamentos. Peço-lhes que abram mão das explicações e por quês que aprenderam até então no curso de Psicologia para tentarem se aproximar do que se mostra.

Em suma, aparecem para mim alguns dos pressupostos atuais que caracterizam meu ser-psicólogo fenomenológico existencial: a compreensão da existência humana, o cuidado com as teorizações e o contraponto à psicanálise. Vejo também que a psicoterapia se apresenta como

de observação, nova na ciência, novo, por exemplo, em psicologia, mas nada novo na vida diária, pelo contrário, o fenomenologista quer fazer as suas observações da mesma maneira como toda a gente geralmente faz” (p. 67).

¹⁷ Esta concepção chama a atenção, pois ela é tema de Michel Foucault (sob forte influência da fenomenologia de Heidegger) em seu primeiro livro, *Doença Mental e Psicologia* (1954/1975). O livro de Van den Berg é publicado no mesmo ano. Nele não há nenhuma referência à obra de Foucault. O filósofo francês retoma as reflexões sobre o caráter moral e excludente da psiquiatria em *História da Loucura* (Foucault, 1961/2005).

prática psicológica na qual a fenomenologia existencial aparece. Mas a psicoterapia não é a única possibilidade do psicólogo. Van den Berg é médico psiquiatra e trata seus pacientes psicoterapeuticamente. Augras explora as possibilidades abertas pela fenomenologia no campo do psicodiagnóstico, com ênfase no uso de testes projetivos (que recebem forte influência psicanalítica). Meus professores na PUC-SP são psicoterapeutas e apresentam a fenomenologia existencial entrelaçada à sua prática, exemplificando-a com situações desse contexto. Eles também defendem a importância de a fenomenologia ser ensinada aos alunos após já conhecerem outras abordagens devido ao caráter desconstrutivo dos cânones psicológicos (Celidonio, 2007). É nesse contexto que se desvela para mim a fenomenologia existencial, é dessa história que me torno coautor. Assumo os pontos cegos dos meus antecessores tanto quanto exploro as possibilidades que me abrem.

Também van den Berg e Augras habitam tradições. Não são criadores *ex nihilo* da psicologia fenomenológica existencial. Para me aproximar do que compreendo tacitamente que pode um psicólogo fenomenológico existencial não basta retroceder apenas uma geração. É necessário investigar como esses autores consideram essa Psicologia, assim como quem são os autores que os influenciam. Ou seja, o que pode, para eles, um psicólogo fenomenológico existencial?

III

Dois Caminhos da Psicologia Fenomenológica Existencial

Pergunto: de onde vem esta compreensão de van den Berg e de Augras? Isto é, quem são os seus interlocutores? Quais são os teóricos que os fundamentam? Ou terão eles chegado a estas compreensões exclusivamente a partir da experiência clínica? Mais especificamente, seguindo o fio condutor desta pesquisa: há algo específico da ontologia heideggeriana no “esboço de psicopatologia fenomenológica” de van den Berg? Será que a perspectiva oferecida por este psiquiatra é uma possibilidade aberta pela ontologia heideggeriana? E o trabalho de Augras, que menciona tantos filósofos, mas também o antropólogo Mircea Eliade, o epistemólogo Gaston Bachelard, o teste de Rorschach e a psicologia de Carl Jung, o que terá de fenomenológico?

O capítulo de encerramento do livro de van den Berg indica algumas respostas para estas perguntas. No âmbito da psiquiatria, Ludwig Binswanger é apresentado como “o pai da psicopatologia fenomenológica” (Van den Berg, 1955/1994, p. 105). Karl Jaspers é apresentado como o primeiro psiquiatra a seguir uma metodologia fenomenológica, estritamente descritiva, para compreender a esquizofrenia em artigo de 1913, e, logo em seguida, aplicada a toda a psicopatologia na obra *Psicopatologia Geral*. Augras (1986, p. 35) dá a Eugène Minkowski “os louros da descoberta do déficit temporal como fenômeno primário de certas psicoses”.

No campo filosófico, van den Berg menciona primeiro a distinção entre ciências explicativas e ciências descritivas proposta por Wilhelm Dilthey em *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica* (1892/2012). Cabe ao psicólogo descrever o que vê, pois a psicologia é uma Ciência do Espírito (Ciência Humana). O psiquiatra sugere também a

leitura dos filósofos Blaise Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Scheler, Bergson, J.G. Herder e Maine de Biran para compreender a necessidade de uma metodologia específica para as ciências do homem (Van Den Berg, 1955/1994).

As preocupações filosóficas de Dilthey ligam-se à epistemologia e à história; mais especificamente, às ciências do espírito (*Geistwissenschaften*) e às visões de mundo (*Weltanschauungen*). Ele investiga 'vida' (*Leib*) como objeto e, ao mesmo tempo, como fundamento das ciências do espírito ou 'ciências humanas'. A certeza possível a estas é de caráter diverso daquela possível às ciências naturais, que operam sob o modelo hipotético para a elaboração de leis. Dilthey defende que a imediatidade da vivência (*Erlebnis*) possui uma segurança que pode servir de fundamento às ciências humanas (Dilthey, 1892/2012).

Vida (Leben) é o modo como Dilthey se refere ao que é anterior e fundante do conhecimento teórico. Com isso, a contribuição desse pensador advindo da teologia é conhecida como 'Filosofia da Vida' (*Lebensphilosophie*). A vida é um âmbito pré-teórico que se expressa na conexão de variadas vivências (*Erlebnis*). A imediatidade das vivências exclui delas a possibilidade de dúvida, tornando-as solo firme para as ciências do espírito. Assim, ele baseia suas investigações na afetividade, na inteligência e na vontade, que são os modos do ser humano relacionar-se com o mundo. Dessa forma, Dilthey desloca o foco da questão epistemológica do objeto para a vida humana. É a vivência que deve ser conhecida, pois nela a realidade é dada imediatamente. É pelos significados das vivências que a vida se exprime. Por este motivo, Dilthey figura na história do pensamento ocidental como responsável pela distinção entre ciências explicativas e compreensivas; aquelas são as Naturais, estas, as Humanas.

A Psicologia fenomenológica existencial se alinha com as Ciências Humanas. Mas tem muitos autores, provenientes de contextos filosóficos variados. Está marcada pela diversidade e por contradições. Será essa fusão necessária? Mais do que uma fusão, não seria uma confusão? É possível reunir autores tão diversos num *corpus* 'teórico' coerente? A ontologia heideggeriana fornece alguma especificidade neste campo?

Para tentar responder estas perguntas, vejo a necessidade de reconstruir brevemente a história desta 'abordagem' na psicologia e tentar sistematizar minimamente os autores e suas contribuições. Neste esforço ganhará contornos uma tradição na qual estou imerso e que por isso tomo como clara e coerente.

O desenvolvimento da psicopatologia fenomenológica

A fenomenologia de Edmund Husserl aparece como referência na psicologia fenomenológica pela pena de Binswanger, que retoma o livro *Investigações Lógicas*, de Husserl, publicado em 1900-1901, em artigo de 1923 intitulado "Sobre a Fenomenologia". Van den Berg atribui a Husserl a distinção entre 'percepção objetiva', à qual corresponde a investigação reflexiva, e 'percepção categorial', que não vê hiato entre homem e mundo, sendo, portanto, a investigação pré-reflexiva a que concerne ao psicólogo fenomenológico. É nesta linha de pensamento que van den Berg se inscreve, enfatizando que há uma diferença importante entre a fenomenologia de Jaspers, inspirada em Dilthey, e a de Binswanger, inspirada (até 1927) em Husserl. A psicologia fenomenológica husserliana volta-se para a elucidação da experiência pré-reflexiva do homem no mundo. Ela é 'para fora', por assim dizer, enquanto a psicologia fenomenológica de Jaspers é introspectiva (Van Den Berg, 1955/1994).

Van den Berg comenta que a publicação do artigo de Binswanger em 1923 gera forte repercussão no meio psiquiátrico, estimulando pesquisas dos psiquiatras Viktor Emyl Von Gebattel e Erwin Straus sobre a vivência do espaço na psicopatologia, e F. Fisher, sobre a esquizofrenia. Dez anos mais tarde, Binswanger revoluciona novamente a psiquiatria fenomenológica com a publicação de "Sobre a Fuga de Ideias", em 1933, sob influência de *Ser e tempo*. Sobre Heidegger, Van den Berg afirma que é

[...] um discípulo de Husserl, que abriu o caminho para uma nova e original descrição da existência humana em si. Trata-se de M. Heidegger: *Sein und Zeit* (Halle, 1927, p. 438), livro que provocou completa mudança no mundo do pensamento da Europa Ocidental. (Van Den Berg, 1955/1994, p. 110)

Assim, o psiquiatra holandês propõe uma divisão em três fases na história da psiquiatria fenomenológica, marcadas por diferentes reflexões sobre a natureza da existência humana. A primeira fase vai de 1913 a 1923 e é caracterizada pela psicopatologia fenomenológica de Karl Jaspers, sob influência de Dilthey. A segunda fase vai de 1923 a 1933 e é marcada pela obra de Binswanger, sob influência da fenomenologia de Husserl. Binswanger também é o psicopatologista da terceira fase, que se inicia em 1933, agora sob influência da fenomenologia de Martin Heidegger. Para ele, os períodos II e III, respectivamente husserliano e heideggeriano,

compartilham o mesmo significado do termo 'fenomenologia', embora se diferenciem pela concepção de existência (Van Den Berg, 1955/1994, p. 110). Portanto, Dilthey, Husserl e Heidegger não compartilham a mesma compreensão da 'natureza' humana. Como podem ser agrupados como teóricos da mesma Psicologia fenomenológica existencial?

Divisão semelhante é proposta por May (1958) e Spiegelberg (1972). May divide a psicopatologia fenomenológica entre uma fase fenomenológica e uma fase existencial. A primeira fase é iniciada pela apropriação da fenomenologia de Husserl, que, num esforço metodológico de conhecimento verdadeiro livre de pressupostos, dá apoio ao movimento de investigação da vivência do paciente psiquiátrico a partir de sua própria descrição. A suspensão fenomenológica (*epochê*) é o passo que permite a descrição dos estados de consciência na sua forma pura, tal como experimentados. Esse método é assumido por Jaspers, aluno de Husserl e contemporâneo de Heidegger, na elaboração de uma *fenomenologia descritiva* das vivências psicopatológicas.

Em 1910, Jaspers publica um artigo sobre um caso de paranoia em que apresenta aspectos biográficos do paciente e descrições do mesmo sobre como se sente. Em 1913 publica *Psicopatologia Geral*, descrevendo estruturas dos sintomas psicopatológicos hauridos de relatos dos pacientes. Segundo Spiegelberg (1972, p. 96), "não se pode negar que este texto se comprovou ser o evento decisivo no surgimento da psicopatologia fenomenológica", influenciando todos os psicopatologistas que o seguiram.

May (1958) também aponta o francês Eugène Minkowski como representativo desta fase, que é inspirada na fenomenologia husserliana e na análise do tempo vivido de Bergson. Este psiquiatra entra para história da psicopatologia fenomenológica em 1922, apresentando na 63ª sessão da Sociedade Suíça de Psiquiatria de Zurique um caso de uma "melancolia esquizofrênica" a partir da perturbação da vivência do tempo. Trata-se de um relato de uma experiência vivida no hospital psiquiátrico com um paciente para quem os dias seguem-se uns aos outros uniformes, monótonos, sem conexão um com outro, o que leva Minkowski a concluir que o futuro na patologia está bloqueado pela certeza de um evento terrível e destrutivo. Todo mundo pode vivenciar o futuro assim; é o que ocorre em momentos de desespero, por exemplo, mas logo a vida leva para fora desse modo, abrindo novamente o futuro. Não no caso deste paciente; suas experiências não compõem uma história. Concomitantemente, os outros se tornam todos um mesmo outro, indiferenciados; todos lhe geram sofrimento. A monotonia e uniformidade temporal repercutem na variedade de coisas e pessoas, que também se tornam unificadas. Tudo se

mostra para ele somente como ameaça, como fonte de sofrimento. Os objetos são todos iguais: instrumentos de tortura, decomponíveis em partes *ad infinitum*¹⁸ (Minkowski, 1959).

A segunda fase é caracterizada pela obra de Binswanger, que assume a descrição da existência humana realizada por Heidegger em *Ser e tempo* para compreender a esquizofrenia.

Além da divisão em fases, van den Berg propõe uma diferença radical entre a psicologia fenomenológica na Europa e nos Estados Unidos: "a fenomenologia norte-americana é, realmente, de outra natureza, que a europeia: menos filosófica e mais sociopsicológica em suas aplicações" (Van Den Berg, 1955/1994, p. 115). Esta ideia me salta à vista, pois, se a li quando era estudante de psicologia, ela não me marcou. Pelo contrário, é só à luz da tentativa de compreender as possibilidades da ontologia heideggeriana na psicologia que começo a ponderar que, no Brasil, fui apresentado a ambas as vertentes como se fossem uma só. Mesmo no estudo de caso do livro *O Paciente Psiquiátrico* não são apontadas diferenças entre as fenomenologias de Husserl, Heidegger e Sartre, pois o psiquiatra recorre a todas para compor sua análise. E na revisão bibliográfica que estas possíveis diferenças são apontadas.

Na PUC-SP entro em contato com a psicologia fenomenológica pelas obras mencionadas e através de livros de Rollo May, psicólogo norteamericano responsável pela introdução da psicologia existencial nos EUA. Na UNIP, a psicologia fenomenológica existencial é apresentada como desdobramento da psicologia humanista americana. Há uma diferença entre as vertentes europeia e a norte-americana da psicologia fenomenológica, que até o momento não aparecia claramente para mim. Por que será? Haverá diferenças significativas? Torna-se necessário, a fim de conhecer as tradições desta psicologia, remontar nestes dois trajetos.

A história da psicologia fenomenológica norteamericana conta com outros nomes, muitos dos quais desconhecem a fenomenologia europeia. Van den Berg indica o trabalho do filósofo George Herbert Mead (1863-1931), da neofreudiana alemã radicada nos EUA Karen Horney

¹⁸ Spiegelberg chama a atenção para o fato de que, na obra de Minkowski, Husserl seja raramente mencionado. Para o psicopatologista francês, o grande fenomenólogo seria Max Scheler. Heidegger também não é mencionado; quando o é, aparece apenas como influência no pensamento de Binswanger. A principal influência no pensamento de Minkowski é Henri Bergson. O historiador da fenomenologia conclui: "Isto sugere que Minkowski não é um fenomenólogo em nenhum sentido técnico. Sua aliança principal é com o fenômeno da experiência vivida, que ele tenta rastrear com uma sensibilidade desperta" (Spiegelberg, 1972, p. 236).

(1885-1952) e do psiquiatra novaiorquino Harry Stack Sullivan (1892-1949). O interesse pela psicopatologia e pela filosofia europeia cresce à medida que os autores migram para os Estados Unidos no final da década de 1930, o que ocasiona o surgimento de alguns periódicos voltados para o assunto.

Considerando a ontologia heideggeriana na psicologia fenomenológica existencial, vejo que *Ser e tempo* figura como referência em *O Paciente Psiquiátrico*, mas o autor dispõe de um leque de outras fenomenologias cujas diferenças ele reconhece, mas não explicita. Enfim, na tradição que acolhi e da qual van den Berg e Augras são porta-vozes, a psicologia fenomenológica existencial acontece no contexto psiquiátrico, como um modo de compreender os fenômenos psicopatológicos, em oposição à psicanálise e como fundamentação de uma psicoterapia. Enquanto a psiquiatria do começo do século XX é organicista e psicanalítica, as fenomenologias de Husserl e Heidegger chegam como contraponto. Os psiquiatras europeus não se opõem ao Behaviorismo, como acontece nos EUA, pois essa 'abordagem' psicológica nem existia na Europa.

Uma tentativa de sistematização das psicologias fenomenológicas e existenciais

Embora haja muita bibliografia que tematize psicologias fenomenológicas existenciais, muito pouco se escreveu para sistematizar e diferenciar as diversas abordagens que se apresentam usando os termos 'fenomenológica', 'existencial' ou ambos. Artigos de Carvalho Teixeira (2006) e Giovanetti (2012) fornecem duas sistematizações que mostram mais claramente a existência de dois caminhos na psicologia fenomenológica existencial: o norte-americano e o europeu. As referidas sistematizações preparam o caminho para a análise de algumas das principais abordagens reconhecidas como fenomenológicas e existenciais, sob o ponto de vista da ontologia¹⁹, de sua história de desenvolvimento e por sua concepção epistemológica. Ao longo deste capítulo, recorro também a outros autores que auxiliam a compreensão destas várias psicologias, como a história da fenomenologia na psicologia norte-americana de Misiak

¹⁹ Giovanetti (2012) fala de 'antropologia filosófica', isto é, concepção de homem, ao invés de ontologia. A meu ver, ontologia é termo mais abrangente referindo-se a antropologia e epistemologia conjuntamente.

e Sexton (1973), artigos de Amatuzzi (2009), Forghieri (1993), Holanda e Freitas (2011) e Figueiredo (1991).

Muitos desses trabalhos apresentam como linhas gerais do que seria uma psicologia fenomenológica e/ou existencial que o pensamento de Husserl é a principal referência. Holanda e Freitas (2011) buscam uma compreensão do que seria a psicologia tal como pensada por Husserl para, em seguida, indicar como a fenomenologia influenciou várias abordagens psicológicas. Afirmam que para esse filósofo a fenomenologia é fundamento para a psicologia empírica²⁰. Quanto às psicologias influenciadas, apontam a Psicologia da Gestalt, as psicopatologias de Jaspers, Binswanger, Straus, Von Gebattel, Minkowski e os movimentos da Antipsiquiatria (Laing) e da Psiquiatria Anti-Institucional (Basaglia) e a Psicologia Humanista, esta última englobando perspectivas "amplas e variadas (...) que divergem do rigor e das preocupações fundamentais husserlianas, entretanto, são herdeiras da fenomenologia e do existencialismo" (p. 111).

Nesse artigo, o nome de Heidegger aparece apenas uma vez, como sucessor de Husserl na Universidade de Freiburg em 1928. Portanto, não se encontra referência alguma a possibilidades abertas pela ontologia heideggeriana para a psicologia. Uma hipótese para isso é que o psicólogo Holanda tem se dedicado a pesquisar a fenomenologia de Husserl e sua influência para a psicologia. Ele tem defendido que Husserl é um "filósofo da existência tanto quanto o foram Kierkegaard, Nietzsche, Sartre, Merleau-Ponty ou Heidegger..." (Holanda, 2009, p. 88). Seu esforço é motivado pela tese de que o pensamento fenomenológico chega ao Brasil já associado ao "pensamento heideggeriano, que guarda significativas distinções com o pensamento husserliano" (Holanda, 2009, p. 91), isto é, atravessado por uma tradição heideggeriana que interpreta Husserl como fundamentalmente diferente de Heidegger.

Será que minha pergunta pelas possibilidades abertas pela ontologia heideggeriana não está imersa nessa mesma tradição que Holanda tenta destruir? Segundo ele, a falta de conhecimento da obra husserliana contribui para que seu pensamento seja incompreendido, mal interpretado e distorcido. O lugar frequente dessas distorções é o conjunto de psicologias que se dizem fenomenológicas. Holanda & Freitas salientam que há muita confusão nesse contexto epistemológico.

²⁰ No referido artigo citam duas vezes a mesma passagem do verbete que Husserl escreveu para a *Encyclopedia Britannica*: "A psicologia fenomenológica pretende ser o fundamento metódico sobre o qual se possa por princípio erigir-se uma psicologia empírica cientificamente rigorosa" (Husserl apud Holanda & Freitas, 2011).

Há hoje, certamente, um problema no campo da psicologia quando se pensa nas relações possíveis entre a psicologia e a fenomenologia. Com uma profusão de teorias e práticas que se denominam fenomenológicas, percebe-se a fragilidade com que a fenomenologia, e seu método vêm sendo tomados. Por vezes, torna-se pouco clara a filiação ou relação entre tais abordagens e a proposta fenomenológica. (Holanda & Freitas, 2011, p. 97)

Os historiadores Misiak & Sexton (1973) divergem sobre a história da Gestalt-terapia. Para eles, a Psicologia da Gestalt – importante base teórica da Gestalt-terapia (Perls, 1973/1988) – se desenvolve independentemente da fenomenologia, embora seus principais teóricos a conheçam. Köhler, por exemplo, distingue claramente seu pensamento do de Husserl. É somente na década de 1920 que gestaltistas americanos começaram a fazer referências a e a buscar pontes com a fenomenologia de Husserl. Na minha formação essa história não é apresentada assim. Pelo contrário, a Gestalt-terapia me é apresentada como uma perspectiva fenomenológica.

Sob o nome de ‘Psicoterapia Existencial’ o psiquiatra português Carvalho Teixeira (2006) reúne várias abordagens psicológicas que surgem influenciadas pela fenomenologia e pelo existencialismo. Refere-se a esse conjunto como um grupo heterogêneo, que compartilha a base “fenomenológico-existencial” (p. 289). No primeiro nível da categorização, divide esse conjunto em ‘psicoterapia experiencial’ (que ele também chama ao longo do artigo de “Psicologia Humanista”), e ‘psicoterapia existencial’. A divisão é feita com base no objeto, no objetivo e na proposta de cada abordagem.

O grupo das psicoterapias ‘experienciais’ reúne a Terapia Centrada na Pessoa (Rogers), a Gestalt-terapia (Perls), Focusing (Gendlin) e a Análise Bioenergética. São abordagens que surgem e/ou florescem nos EUA. Segundo o autor, são influenciadas pelo pensamento de Kierkegaard, Buber e William James. Seu objeto é a dimensão atual da vivência e têm por objetivo a autodescoberta e o autoconhecimento que levam ao crescimento pessoal.

Já as psicoterapias existenciais são influenciadas pelo pensamento de Husserl, Heidegger e Sartre e têm como finalidade a “construção mais autêntica e significativa da sua própria existência” e “a mudança e autonomia pessoal” (Carvalho Teixeira, 2006, p. 289). O conceito de ‘existência’ é o eixo destas perspectivas psicológicas e é construído com base nas obras dos filósofos mencionados. ‘Autenticidade’ significa aqui assumir a própria existência na tensão da culpabilidade e da ansiedade

constitutivas do existir. Inautenticidade, em contrapartida, é a negação da liberdade e da responsabilidade existenciais e das limitações inerentes à vida. Para ele, esse conceito é “usado como sinônimo de *auto-decepção* por Heidegger e correspondendo ao conceito de *má-fé* de Sartre” (Carvalho Teixeira, 2006, p. 292). Será isso mesmo? A predileção deste autor pela filosofia de Sartre pode influenciá-lo a ler Heidegger através dele.

São seis modalidades de psicoterapia existencial: a Dasein-análise (grafado sem o ‘s’ possessivo), a Logoterapia, a Psicoterapia existencial-humanista norte-americana, a Psicoterapia existencial britânica, Psicoterapia existencial breve²¹ e a Psicoterapia existencial sartreana.

A Logoterapia é desenvolvida por Viktor Frankl, que recebe forte influência da filosofia de Max Scheler, da psicanálise freudiana, do pensamento religioso e da própria experiência como prisioneiro em campo de concentração. O termo Logoterapia está ligado ao termo *logos*, que significa aqui significado e sentido. O objetivo desta terapia existencial é redescobrir o sentido (*logos*) da vida, que pode desaparecer em situações de sofrimento²².

A *psicoterapia existencial britânica* compreende dois momentos. O primeiro é o da teorização de Ronald Laing sobre a esquizofrenia. O psiquiatra escocês, frequentemente associado ao movimento de anti-psiquiatria, fundamenta sua teoria numa base heterogênea proveniente de seus estudos dos filósofos Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Jaspers, Husserl, Sartre e Marx, de psicanálise e da psiquiatria de Harry Stack Sullivan. O segundo momento, mais recente, engloba as pesquisas da holandesa radicada no Reino Unido Emmy Van Deurzen-Smith, Ernesto Spinelli, DuPlock e Cohn. Estes psicólogos recebem influência de Laing e dos filósofos que o influenciaram, mas articulam suas pesquisas também com o pensamento de Merleau-Ponty e Martin Buber e com a Daseinsanalyse. Van Deurzen-Smith apresenta elementos mais sartreanos e

²¹ Como *psicoterapias existenciais breves* Carvalho Teixeira (2006) indica as propostas do norte-americano Bugental e dos ingleses Freddie e Alison Strasser, fundamentadas, respectivamente, na psicoterapia existencial-humanista norte-americana e na psicoterapia existencial britânica, que compartilham a determinação prévia da duração do processo.

²² Carvalho Teixeira (2006) menciona uma proposta de integração da Logoterapia com a terapia cognitivo-comportamental, dado que ambas objetivam a descoberta de novos significados para as situações vivenciadas pelos clientes. É uma proposta curiosa, dado que a terapia cognitivo-comportamental e a concepção de existência que fundamenta a Logoterapia são antagônicas. Em outro artigo (1997, p. 204), o psiquiatra português categoriza a Logoterapia como uma abordagem transpessoal, isto é, que tem “dimensão transcendental e finalidade de autorrealização (tal como foi formulada por A. Maslow), focalizando essencialmente na dimensão das crenças”.

heideggerianos, enfatizando os dilemas e paradoxos do existir, objetivando a experimentação de modos diferentes e mais flexíveis de ser através da descoberta dos valores mais essenciais à vida do cliente, enquanto a de Spinelli é mais marcadamente husserliana, recorrendo à *epoché* como método para auxiliar o paciente a descrever a sua vivência e para o terapeuta a escutar, promovendo uma atitude de “*estar-com e estar-para*” que possibilite a livre exploração de “valores, significados, interpretações, sentimentos e crenças” pessoais (Carvalho Teixeira, 2006, p. 302).

A *psicoterapia existencial sartreana* é delineada por Sartre nos livros *Esboço de Uma Teoria das Emoções* e *O Ser e o Nada*, compreendendo a existência a partir das escolhas que realiza à luz do “projeto existencial”. A psicoterapia nessa perspectiva tematiza esse projeto originário, matriz das escolhas cotidianas, a fim de possibilitar o confronto da pessoa com como projeta seu mundo e que se re-situe, tornando-se mais coerente com seu projeto ou formulando um, na sua ausência (Carvalho Teixeira, 2006). Como na Daseinsanalyse – baseada na filosofia de Martin Heidegger –, figuram as questões fundamentais do existir angústia, morte, liberdade, projeto e valores, mas com acentuações diferentes. Por exemplo, atribui a Sartre a ênfase no caráter angustiante de o existente fazer escolhas sem saber quais serão os resultados, enquanto Heidegger, mais próximo de Kierkegaard, segundo esse autor, enfatiza a angústia do descobrir-se lançado no mundo. A questão da morte tem sentidos distintos: enquanto, para Heidegger, é assumindo-a que se rompe com a banalidade do cotidiano singularizando-se, para Sartre ela indica a dimensão de incerteza que perfaz as escolhas, não sendo suficiente para a singularização (Carvalho Teixeira, 1997).

Todas compartilham que o encontro terapêutico está enraizado no método fenomenológico, isto é, apreendendo a “presença do outro ‘tal como’ ele aparece diante do terapeuta – apreensão da presença do outro tal como ele se fenomenaliza frente ao terapeuta, sem distorções interpretativas” (Carvalho Teixeira, 2006, p. 295). Assim, a fenomenologia aparece como método que pode ser utilizado tanto pelas psicoterapias existenciais quanto pelas experienciais. Encontro essa mesma concepção em vários autores na psicologia fenomenológica. ‘Fenomenologia’ e ‘método fenomenológico’ são tomados como sinônimos e correspondem a uma atitude compreensiva, descritiva, que se opõe à interpretação, à explicação e à teorização e que focam, portanto, a vivência do paciente tal como é por ele vivenciada.

A ramificação proposta por Giovanetti (2012) se assemelha à de Carvalho Teixeira (2006) na primeira divisão. Para ele, há uma vertente

norte-americana e uma vertente europeia das psicoterapias existenciais. Tomo sua sistematização como referência porque Giovanetti é dedicado estudioso das variadas concepções de psicologia existencial há anos, percorrendo os autores continentais e americanos e interessado muito mais por suas antropologias filosóficas do que pela prática clínica. A meu ver, isso contribui para que não seja seduzido pelos ‘resultados’ da aplicação dessas antropologias filosóficas.

A Escola Americana é composta por Psicoterapia Humanista-Existencial, destacando-se a ACP de Rogers e a Psicoterapia Existencial de Carl Whitaker e Thomas Malone, e a Psicoterapia Fenomenológica Existencial, com Rollo May e Eugene Gendlin. Há ainda as Terapias Existenciais das décadas de 1980 e 1990, de Irvin Yalom e Salvador Maddi (Giovanetti, 2012).

A Escola Europeia se desdobra em Psicoterapia Fenomenológica-Existencial, de Binswanger e Boss; as Psicoterapias Antropológicas: Logoterapia, de Frankl, e Psicoterapia Antropológica-Fenomenológica, de Weizsacker, Christian e Brautigam; e as Psicoterapias Antropológicas das décadas de 1980 e 1990: Psicoterapia Dialytica, de Lous Cencillo, e Psicoterapia Antropológica Interativa, de Dieter Wyss (Giovanetti, 2012).

Esta sistematização das psicologias que recebem influência da Fenomenologia, do Existencialismo e do Humanismo apresenta algumas abordagens e alguns autores pouco conhecidos no Brasil, principalmente da vertente europeia. O autor considera psicologias antropológicas aquelas que se iniciam com uma conceitualização do ser humano, a partir de qual decorrem os procedimentos terapêuticos.

Psicologia Humanista Norte-americana e Psicologia Fenomenológica Existencial Europeia

Há uma distinção clara entre abordagens humanistas e existenciais. As psicoterapias existenciais têm uma base fenomenológica existencial, pois recorrem ao método fenomenológico para compreender o outro tal como ele se apresenta e a um conceito de “existência” oriundo das filosofias de Husserl, Heidegger e Sartre. A existência histórica é o objeto destas Psicologias, enquanto as abordagens humanistas têm por objetivo a vivência do cliente e não recorrem a esta definição de existência, pois as influências filosóficas são outras (Carvalho Teixeira, 2006). Com a sistematização de Figueiredo (1991) pelas matrizes epistemológi-

cas fica clara a distinção; da psicologia Humanista, a matriz é vitalista e naturalista, que concebe no ser humano uma força vital criativa, tendente ao crescimento e à autorrealização, enquanto a Psicologia Existencial tem matriz fenomenológica e existencialista.

Carvalho Teixeira (2006), apesar de diferenciar tão claramente as psicologias humanistas e fenomenológico-existenciais, descreve como atitudes e qualidades pessoais desejáveis aos psicoterapeutas existenciais a autenticidade, a aceitação incondicional e a compreensão empática. Essa é a tríade das condições facilitadoras descritas por Carl Rogers. A aceitação incondicional, pondera o psiquiatra, deve ser alternada com o que ele chama de 'distanciamento analítico'.

Psicologia humanista, fenomenológica e existencial: eis aí um emaranhado difícil de desfazer! Será possível? Esse emaranhado é a tradição histórica da psicologia fenomenológica existencial brasileira. E quanto mais me aproximo dela, mais visível fica que a confusão já chega instaurada na Psicologia brasileira. Ela se sedimenta aqui desde o início da Psicologia, pois misturam-se uma vertente humanista e experiencial mais presente nos EUA e uma vertente mais próxima da filosofia na Europa.

A vertente americana da psicoterapia existencial é influenciada pelo Humanismo Individual²³, que, quando aparece na Psicologia, configura-se como um retorno ao estudo da experiência consciente. Torna-se a "Terceira Força da Psicologia", que se opõe à objetividade do behaviorismo e ao reducionismo psicanalítico do comportamento à dinâmica pulsional e ocorre concomitantemente às transformações do pós-guerra da sociedade americana, que acentuam a tolerância, a permissividade, a autoexpressão e o centramento no sujeito. Giovanetti (2012, p. 44) relaciona a proliferação de técnicas de autoajuda na década de 1990 a desdobramentos da "exacerbação do eu como centro" promovida pelo Huma-

²³ Holanda, Gomes e Gauer (2004) apontam cinco variações de movimentos humanistas ao longo da história da filosofia. Destacam para a compreensão da Psicologia Humanista o que chamam de Humanismo Individual e o Humanismo Crítico. Completam os cinco o Humanismo Clássico, o Humanismo Romântico e o Humanismo Social. O Humanismo Individual está fortemente presente na Psicologia Humanista americana, recuperando "valores como independência, hedonismo, dissidência, tolerância, permissividade, e auto-expressão" (p. 5). Segundo eles, esses valores subjazem às ideias psicológicas de Maslow, Rogers e da escola da Gestalt-terapia, fundamentando uma compreensão do objetivo da prática psicológica como de promover "revoluções individuais, isto é, o rompimento com um estilo de vida e com uma maneira de pensar" (p. 6). Sob o conceito de Humanismo Crítico, os autores concentram as filosofias de Sartre, Heidegger e Merleau-Ponty, filósofos que buscam redefinir a relação do homem com seu mundo de maneira fundamentada, aprofundada e técnica.

nismo Individual. Nesta modalização do Humanismo as abordagens psicológicas existenciais encontram os conceitos de autorrealização e auto-desenvolvimento, assim como a ideia de que o homem é um todo, uma unidade, em processo e evolução. Por isso essas abordagens psicológicas propõem o estudo de ciclos vitais e fases de desenvolvimento humano.

Abraham Maslow é um dos fundadores da Psicologia Humanista e dos principais impulsionadores da Terceira Força. No final da década de 1920 inicia seus estudos de Psicologia com ênfase no behaviorismo, que deixa uma forte marca positivista no seu jeito de pesquisar. Expõe suas ideias sempre com muita clareza e esforçando-se para fundamentá-las cientificamente, isto é, de acordo com o método experimental científico-natural. Compreende o ser humano como possuidor de "uma natureza interna essencial, biologicamente alicerçada, a qual é, em certa medida, 'natural', intrínseca, dada" (Maslow, 1968, p. 12), limitada e, do ponto de vista moral, neutra e até mesmo boa. Com esta concepção, vê-se complementando a psicologia de Freud, voltada para o ser humano doente.

Maslow deixa clara a influência do Existencialismo em seu pensamento. No artigo "O que a psicologia pode aprender dos existencialistas" (Maslow, 1968), mostra pontos em comum entre a Psicologia Humanista e o Existencialismo, que, a seu ver, desenvolvem-se paralelamente. Mas o Existencialismo pode fornecer àquela uma filosofia subjacente, dado que a fundamentação positivista lógica falha na compreensão da personalidade e da clínica. Desses pontos em comum, destacam-se a sensação de esvaziamento das fontes de sentido exteriores ao indivíduo, tornando necessária uma volta para "dentro, para o si mesmo (*self*), como local de valores" (Maslow, 1968, p. 35); o reconhecimento de que o homem é realidade e potencialidade, natureza e divindade; a importância de uma 'antropologia filosófica' que diferencie radicalmente o homem; a ênfase no caráter auto-realizador, projetivo de si; as variáveis humanas escolha, decisão, vontade, autonomia e responsabilidade; o papel fundamental do futuro no desenvolvimento. Dos fenomenólogos Maslow aprende

[...] com suas demonstrações extremamente cuidadosas e laboriosas [...] que a melhor maneira de entender outro ser humano, ou pelo menos *uma* maneira necessária para essa finalidade, é penetrar em sua Weltanschauung e conseguir ver *seu* mundo através de *seus* olhos. (Maslow, 1968, p. 20)

Maslow inaugura a *American Association for Humanistic Psychology* em 1961 com Buhler e Rollo May²⁴.

A Psicologia Humanista cresce num contexto de insatisfação com psicologia behaviorista e freudiana devido ao reducionismo e mecanicismo que as marcam e reúne muitos autores diversos entre si. Mas é também um momento de revolução cultural na sociedade americana. Os Estados Unidos passam por questionamentos dos valores vigentes nessa época: a moral que valoriza o êxito a qualquer custo, o domínio sobre outros países, mesmo que pela guerra, o *Establishment*. É um momento de crítica ao materialismo, crítica às guerras da Coreia e do Vietnã, de conflitos raciais, do movimento hippie e da experimentação com drogas (Bühler, 1975). A Psicologia Humanista está em sintonia com o *Zeitgeist* ao colocar em questão o sentido da vida. Mais do que uma ciência psicológica, ela se apresenta, nas palavras de Rogers (1983), como um jeito de ser. Por outro lado, do ponto de vista epistemológico reúne uma multiplicidade de autores e ideias muito variados, quicá contraditórios entre si (Carpintero, Mayor & Zalbidea, 1990).

Na Europa a ebulição existencialista acontece antes. O Existencialismo ganha destaque após a Primeira Guerra, mostrando sua relevância na seguinte, mas é em 1968 que floresce. Nesse período as ideias fenomenológicas e existenciais já influenciam a Psicologia há décadas.

Carvalho Teixeira (2006) indica como início da *psicoterapia existencial-humanista norte-americana* a publicação do livro *Existence: A New Dimension in Being* (May, Ellenberger & Angel, 1958). Rollo May é seu primeiro teórico. São várias as influências deste movimento, como as filosofias de Paul Tillich, Kierkegaard, Nietzsche, William James e Erich Fromm, a psicologia humanista de Rogers e Maslow e as teorias psicanalíticas de Alfred Adler, Otto Rank e Frieda Fromm-Reichman.

Misiak & Sexton (1966) também distinguem o desenvolvimento das psicologias influenciadas por essas filosofias na Europa e nos Estados Unidos. Na psicologia norte-americana, chamam a atenção para o pioneirismo da psicologia de William James, considerando-o um proto-fenomenólogo, dado que sua conceitualização do fluxo de consciência e da imediatidade da experiência antecipam em décadas alguns dos temas que aportam com a chegada dos filósofos europeus. O interesse por compreensões existenciais de homem está presente nos Estados Unidos desde a década de 1940, através dos estudos de Paul Tillich (que foi professor e amigo de Rollo May).

²⁴ O nome muda para *Association for Humanistic Psychology* em 1969.

Chamando-a de 'psicoterapia existencial', Misiak e Sexton (1966) indicam seu nascimento em 1954, quando da publicação do livro *Existence and Therapy: An Introduction to Phenomenological Psychology and Existential Analysis*, de Ulrich Sonnemann, psicólogo nascido na Europa, radicado nos Estados Unidos. O psicólogo norteamericano James Bugental também é apresentado como impulsor deste movimento. Outro nome fortemente associado ao desenvolvimento desta perspectiva teórica é Kirk Schneider. O nome atribuído a esta abordagem situa-a na fronteira; é humanista e existencial. O método empregado por ela é, segundo Misiak e Sexton (1966), o fenomenológico.

Misiak e Sexton distinguem a psicologia fenomenológica da psicologia existencial. Afirmam que todos os existencialistas "aceitaram o método fenomenológico como método básico e válido. Neste sentido, pode-se dizer que os existencialistas são fenomenologistas, mas não o contrário" (1966, p. 433). Por isso utilizam as expressões "psicologia existencial" e "psicologia fenomenológica-existencial" (*phenomenological-existential*, p. 443) como sinônimos, diferenciando-a da psicologia fenomenológica. Eles até defendem certa confusão:

Há muita sobreposição conceitual e metodológica e comunhão de objetivos entre as abordagens existencial e fenomenológica. A mistura das filosofias fenomenológica e existencial pode ser tão completa em alguns casos que distinção e classificação em relação às duas categorias não podem ser feitas. Como estas duas abordagens estão tão combinadas, são frequentemente designadas como abordagem fenomenológica-existencial (*phenomenological-existential approach*) que é uma expressão predileta em alguns círculos. (Misiak & Sexton, 1966, p. 443)

Os principais filósofos existencialistas são Kierkegaard e Nietzsche, no século XIX, e Heidegger, Sartre, Jaspers e Gabriel-Marcel no século XX. Os historiadores Misiak e Sexton (1966) afirmam claramente que sobre o Existencialismo só se pode afirmar com precisão que comporta autores diversos, com pensamentos distintos, reunidos sob o nome de existencialistas pelos autores que os seguiram. Acrescento que acabam fundamentando psicologias diferentes entre si, algumas até em contradição com o movimento filosófico existencialista.

Em síntese, o terreno das psicologias fenomenológicas, existenciais, fenomenológico-existenciais, fenomenológicas existenciais, humanistas e humanistas-existenciais é pantanoso. Não há sendas claras, somente rastros. Isso aparece a partir da diversidade de propostas, assim

como pela multiplicidade de autores apresentados, muitos dos quais nem se ouve falar na psicologia fenomenológica existencial brasileira. Nenhuma das propostas de sistematização apresentadas acima pode ser tomada como a única certa. Mas delas é possível extrair uma compreensão geral de que há dois caminhos das filosofias fenomenológicas e existenciais, e, portanto, da ontologia heideggeriana, na psicologia: uma vertente norte-americana e uma vertente europeia, cada qual com história e objetivo peculiares. Não faz sentido falar de uma história, mas de duas.

Considerando mais especificamente a ontologia heideggeriana na Psicologia, encontro dois caminhos e duas histórias de 'imigração' (ou 'contrabando'). Ambos influenciam fortemente a psicologia fenomenológica e existencial brasileira, contribuindo para que hoje haja grande confusão acerca do que se entende por uma psicologia fundamentada na ontologia heideggeriana. Essa história da Psicologia é a história da qual o psicólogo que sou faz parte e passa adiante. Mas, esta pesquisa revela a necessidade de cuidado no momento de transmitir esta compreensão da prática psicológica adiante.

O primeiro caminho acontece na Europa, marcado pela influência da obra de Heidegger na psicopatologia e psicanálise, desdobrando-se na elaboração da *Daseinsanalyse* por Binswanger e depois Medard Boss. Nas obras desses autores, a ontologia heideggeriana aparece como um esforço de iniciar uma nova Psicologia. Eles não se referem às suas práticas como 'psicológicas', preferindo substituir o termo 'psicologia' por '*daseinsanalyse*' ou 'análise existencial'. '*Daseinsanalyse*' significa aqui, ao mesmo tempo, uma compreensão da existência humana e um modelo de intervenção terapêutica.

O segundo caminho acontece nos Estados Unidos, como fundamentação teórica e filosófica das várias vertentes agrupadas como 'Psicologia Humanista'. Esta pode ser mais bem descrita como um movimento na psicologia norte-americana que ganha força nas décadas de 1950 e 1960 como reação às interpretações mecanicistas do homem desenvolvidas pelas psicologias vigentes então, as duas outras 'forças': o behaviorismo e a psicanálise. Agrupam-se várias abordagens psicológicas bastante diferentes entre si sob o título de "Terceira Força em Psicologia" ou "Enfoque Humanista" (Morato, 1974). Métodos e práticas diversos entre si, como a Abordagem Centrada na Pessoa, de Carl Rogers, a Gestalt-terapia, de Frederick Perls, e as psicologias de Erich Fromm, Rollo May, Abraham Maslow (Matson, 1975), aproximam-se no esforço de repensar a existência humana e na "insatisfação tanto com uma psicologia que estava contribuindo para a desumanização da dignidade humana como

quanto ao efeito desumanizante da sociedade americana tecnológica" (Morato, 1974, p. 38). Com a intenção de fundamentar suas ideias, esses psicólogos recorrem à fenomenologia e ao existencialismo, que aportam nos Estados Unidos a partir dos anos 1940. Essas filosofias oferecem à Psicologia Humanista "uma legitimidade para o quadro referencial teórico e suas aplicações práticas no sentido epistemológico. Além disso, tal aliança pode dar às Psicologias Humanistas uma melhor caracterização como uma ciência empírica" (Morato, 1974, p. 38). Isto é, as filosofias fenomenológica e existencial fornecem para a Psicologia Humanista a fundamentação de que carecem.

A ontologia de Heidegger desdobra-se, portanto, como prática e como fundamentação teórica da Psicologia. Nesse processo, parece ter se misturado a outras práticas e teorias. Mais do que desdobramento destas histórias, a confusão que descubro nos alunos de psicologia e que está presente também na bibliografia sobre o tema é a história mesma desse cruzamento. Que herança!

Vale ressaltar que todas estas sistematizações focam predominantemente modalidades psicoterapêuticas. Será que a influência do pensamento de Heidegger e dos demais filósofos só cabe na psicoterapia? Será possível conceber uma psicologia heideggeriana? Será a psicoterapia a única possibilidade (isto é, o que ele pode) do psicólogo fundamentado na ontologia heideggeriana?

Até o momento não aparece o que é a especificidade da ontologia heideggeriana. Mas, ainda na graduação, busquei compreendê-la por meio de grupos de estudo, palestras, textos de comentadores. Assim, foi aparecendo para mim a ontologia heideggeriana – sob a forma de uma visão de homem e de mundo – que atravessa meu ser-aluno de Psicologia, tingindo o que me era ensinado com as cores da analítica existencial. Esta mostrou-se num primeiro momento como a principal contribuição de Heidegger à Psicologia. Por esse motivo, re-pito a ontologia fundamental, a fim de nela buscar possibilidades abertas por Heidegger à Psicologia, assim como pontos cegos de meu ser psicólogo na atualidade.

IV

A Existência

Heidegger desenvolve em *Ser e tempo* uma analítica fenomenológica da existência humana, que mais tarde é indicada como antropologia daseinsanalítica a ser empregada como fundamento de uma nova ciência do homem (Boss & Heidegger, 1987/2009). Eu entro em contato com esta compreensão de homem já no segundo ano do curso de Psicologia através de publicações de Medard Boss. No ano seguinte, começo a debruçar-me sobre *Ser e tempo*. Por isso, é premente a descrição da existência. Neste capítulo, porém, não aprofundo tal análise, dedicando-me aos pontos, a meu ver, mais articulados com as discussões sobre as contribuições de Heidegger para o ser-psicólogo. Para apresentações mais bem feitas, sugiro a leitura dos comentadores Pessanha (1999), Beaufret (1976), Vattimo (1989), Trotignon (1990), Inwood (1997), Nunes (2002), Casanova (2009) e Haar (1997), cujas apresentações figuram como influências nas reflexões a seguir.

A diferença ontológica

A primeira apresentação em *Ser e tempo* do ser da existência se encontra no § 9. Nas páginas anteriores Heidegger apresenta a justificativa da recolocação da questão do ser e o primado da existência como fio condutor dessa análise. Encontra-se nessas páginas iniciais também a explicitação de 'fenomenologia' na concepção heideggeriana, já apresentada: "fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra" (Heidegger, 1927/2012, p. 119, § 7). A análise fenomenológi-

ca da existência tem esse mesmo sentido: deixar que se mostre a si mesma a partir de si mesma fazendo com que assim seja vista. Para isso, é necessário suspender as ontologias legadas pela tradição filosófica e as determinações do ser do homem delas derivadas, num passo metodológico chamado por Stein (1990, p. 20) de “encurtamento hermenêutico”, caracterizado pela eliminação da ontologia teológica, da concepção de verdades eternas e de eu transcendental, assim como pela “forclusão do mundo natural” (p. 21), isto é, afastamento do pressuposto de um mundo sólido, fundante, origem das teorias sobre ele, como a noção de natureza ou de realidade. Assim, Dasein não é assumido como um ente criado à imagem e semelhança de Deus, nem um ente natural. Que é então? O § 9 fornece as primeiras indicações:

O ente que temos a tarefa de examinar, nós o somos cada vez nós mesmos. O ser desse ente é cada vez meu. No ser desse ente, ele tem de se haver ele mesmo com seu ser. Como ente desse ser, cabe-lhe responder pelo seu próprio ser. O ser ele mesmo é o que está em jogo para esse ente. (Heidegger, 1927/2012, p. 139, § 9)

Essa curta passagem revela tremenda dificuldade! Primeiro porque Heidegger lança mão de conceitos comuns na Filosofia, mas estranhos em outras disciplinas, como a Psicologia: ser e ente. Qualquer livro introdutório à filosofia apresenta como definição de *ser* que é o conceito mais universal, abstrato, enquanto ente é um caso particular desse universal. O termo em português *ente* deriva do latim *entis*, que significa literalmente “uma coisa, algo”. Esse vocábulo é participio presente²⁵ do verbo *esse*, traduzível por *ser*. O mesmo acontece em português, mas nesta língua ente é um substantivo. Assim um ente é um exemplar concreto de um ser universal. Por exemplo, a mesa de madeira sobre a qual trabalho é um exemplar concreto (um ente) do universal mesa (ser). Com Platão, inaugura-se na história da filosofia uma hierarquia entre ser e ente, da qual o ente é um decaimento do ser; o ser (universal) é mais verdadeiro que o ente. O conhecimento verdadeiro é aquele que encontra a verdade (o ser) escondido pela aparência (ente). Como na alegoria da caverna de Platão, o acorrentado vê apenas sombras das coisas e as toma como a verdade, sem saber que são sombras de coisas iluminadas. Mas alguém consegue sair da caverna e ver as coisas sob a luz do sol, isto é, de modo mais verdadeiro (Heidegger, 1931/2008). É essa interpretação da verdade sobre ser e ente que torna a história da filosofia

²⁵ Em português figura na forma de adjetivos. Não é, portanto, um tempo verbal.

uma busca pela segurança do conhecimento verdadeiro, sendo os últimos capítulos Nietzsche, para quem não há ser nem verdade, apenas perspectivas²⁶, e Husserl, com a fenomenologia como método para assegurar o rigor do conhecimento filosófico. É essa compreensão da relação entre ser e ente que está presente também nas várias psicologias, quando instituem um elemento como o verdadeiro ser do homem – o psiquismo, o comportamento, a experiência – convocando o psicólogo a despir aquele que o procura (o ente) das enganosas aparências na direção do que verdadeiramente interessa – o psiquismo, o comportamento, a experiência.

A dificuldade aumenta quando se considera que em alemão, em grego, em inglês, em francês (para indicar algumas línguas) *ser* e *estar* são indicados pelo mesmo termo: *sein*, *einai*, *to be*, *etre*. Em alemão o termo ente – *Seiende* – remete a ser – *sein*. Em inglês também: *to be*, *being*. Em português essa relação fica oculta.

O motivo da recolocação da questão do ser para Heidegger é que muito cedo na história da filosofia, ser (que pode ser substantivo ou verbo) foi interpretado como ‘o ser’ (substantivo), isto é, como um ente, portanto, passível de predicação; por mais que seja como o mais universal e autoevidente. Também na tradição filosófica confunde-se ente com existência, como no português corrente. Mas será ser um ente? Na sua formação, Heidegger estuda Brentano, cujo tema de estudo é a polissemia de *ser* em Aristóteles. Heidegger mostra tal polissemia na seguinte passagem:

“Deus é”: quer dizer “É REALMENTE EXISTENTE” (*Gegenwärtig*). “A terra é”: quer dizer: a experimentamos e pensamos, como CONSTANTEMENTE DADA (*vorhanden*); “A conferência é na sala de aula”; significa: TEM LUGAR. “Este homem é da Suábia”; diz: PROVÉM DE LÁ. “A taça é de prata”; significa: É FEITA DE. “O camponês está no campo” significa: TRANSFERIU SUA ESTADA PARA O CAMPO, ALI SE DETÉM. “O livro é dele” significa: ELE LHE PERTENCE A ELE. “Ele é da morte”²⁷ significa: ELE SUCUMBIU À MORTE. “Vermelha é bombordo”²⁸ significa: ESTÁ POR. “O cão está no jardim” significa: ANDA POR LÁ. (Heidegger, 1953/1999, p. 116)

²⁶ Por isso, dizer simplesmente que para a fenomenologia de Heidegger o ser da existência é “estar sendo” não resolve as dificuldades, embora não esteja de todo errado. O verbo estar vem do latim *stare*, “permanecer parado, em repouso” (Online Etymology Dictionary, 2015).

²⁷ [*er ist des Todes*, expressão idiomática alemã].

²⁸ Tomo a liberdade de corrigir a publicação, onde se lê “Vermelho é backbord”.

Que é ser? Pode-se perguntar “que” é ser? Não seria isso já afirmar que é um quê? O mesmo vale para o “ser humano”. Será mesmo um quê como outros quês, um ente como os outros? Daí a necessidade de começar a investigação analisando o único ente que nutre relação com outros entes e, portanto, em algum nível, com ser, que é o ente que nós somos. Para Dasein (ser-aí) a palavra ‘ser’ não significa substância. Afinal, este ente, enquanto ‘é’, é abertura para ser e ‘carrega’ a possibilidade de deixar de ser.

Para suspender as interpretações tradicionais, Heidegger (1927/2012, p. 139, § 9) reserva-lhe o termo existência (*Existenz*). Adiante no livro revela-se que tal escolha não é fortuita, pois etimologicamente existência é *ek-sistênci-a*, sustentado (*sistere*) fora (*ek*). Existir é estar sempre ‘fora’ no mundo, eclodindo como o lugar onde os entes manifestam-se. Todos os entes não Dasein são denominados *subsistentes* (*Vorhandensein*).

“A ‘essência’ do Dasein reside em sua existência”

O § 9 não apresenta a relação entre o ente que sou e o ser desse ente que sou como uma relação de subordinação, como acontece quando se afirma que eu sou um ente (particular) do ser humano (universal). Primeiro, porque Heidegger atenta para que não se procure alhures o ser do ente que sou, isto é, não se trata de uma essência ou de algo que não esteja presente enquanto se é este ente. Pelo contrário, o filósofo convoca o investigador a aproximar-se de como acontece a própria experiência cotidiana. Ademais, ênfase precisa ser dada à expressão “a cada vez”, pois, contrariamente à concepção tradicional de ser como infinito universal, o ente que sou se comporta em relação a seu ser a cada momento, isto é, existindo, ‘relaciono’-me com meu ser, havendo-me com meu ser. Tal ter de lidar, de haver-se com o próprio ser, é o que Heidegger chama de “estar em jogo” o próprio ser para este ente, a existência. Assim, a existência é a de cada qual, que, quando olhada fenomenologicamente, revela a estrutura a priori de ser-aí (Dasein).

Estar em jogo... estranha expressão para se referir à condição humana! O ser do ente que somos está em risco constante! Posso ser ‘o que’ sou. Ou não. A cada vez. Posso ganhar-me ou perder-me. E isso “a cada vez”, isto é, não se ganha nem se perde em definitivo. Ganhar seu ser é assumi-lo tal como é. Perder-se é o contrário. Nessa direção, toda autointerpretação do Dasein que se toma como algo substancial, subsis-

tente, e não como existência, é um modo de ocultar o próprio ser. Pessanha (2000, p. 106) considera-as tentativas de responder ao enigma que a existência é para cada um: “Tanto o filho de Deus (Teologia) como o filho do macaco (Biologia) ou o filho de pai e mãe (Psicologia) são respostas epocais que o homem deu à constante interpelação do enigma de sua aparição”. Todas as abordagens psicológicas que definem o homem contribuem para sua perdição! E isso não é falha das psicologias, pois elas estão fundadas, ainda que não o saibam, na ontologia metafísica que interpreta o homem como coisa entre coisas, da categoria animal com a diferença específica da racionalidade (psiquismo, mente etc.).

É dessa perdição (desvio do próprio ser) que a fenomenologia oferece salvação. Embora lembre a terminologia religiosa, a experiência de conquista do próprio ser acontece sobre o fundo do encurtamento hermenêutico; é, pois, uma experiência estritamente humana, exclusiva ao ente que recebe o nome de existência. As coisas, os animais, os deuses não têm essa condição. Eles são. Não se perguntam por seu ser, nem podem ganhá-lo ou perdê-lo, não se extraviam nem se encontram. O ser do Dasein é um ‘tipo’ de ser muito específico, para o qual o próprio ser e o dos demais entes não Dasein é questão.

Afirmar que o ser é a cada vez meu é também um indicativo da insubstituibilidade de cada existência. Trata-se do caráter de *ser-cada-vez-meu* (*Jemeinigkeit*) da existência; em tudo que sou, eu sou. A grande maioria das tarefas da existência (concreta) de alguém pode ser realizadas por outrem. Cuidar de um outro muitas vezes implica assumir por ele algumas de suas responsabilidades e realizar por ele o que lhe cabe. Isso não extirpa o caráter de *meu* do meu existir. O *ser-cada-vez-meu* é o que está em jogo a cada vez no Dasein. Ser pode ser meu ou não ser meu a cada vez. É isso que exprimem os existenciários *propriedade* e *impropriedade*. Esses termos não possuem nenhum sentido avaliativo. Não é melhor ser próprio ou pior ser impróprio. São modos possíveis de ser a cada vez e somente isso. Próprio significa “meu”. Impróprio, “não meu” (Heidegger, 1927/2012). Disponho de minha existência como minha existência? Ou assumo-a como algo simplesmente dado? Ou dela abdicar? Como é-se próprio ou impróprio a cada vez, ganhar-se e perder-se é movimento.

Estar em jogo a cada vez o ser que é inexoravelmente meu é outro modo de dizer que ser é tarefa; Heidegger indica a ‘essência’ da existência como “*ter-de-ser*”. Essa ‘essência’ não precede nem sucede a existência, explica; *ter-de-ser* é respondido sendo, existindo.

Como não há essência ou natureza humana que defina de antemão o que é a existência, resulta daí que todos os modos de existir são modos possíveis de ser.

[...] o Dasein é cada vez meu neste ou naquele modo-de-ser. O modo como o Dasein é cada vez meu já foi sempre decidido de alguma maneira. O ente, em cujo ser está em jogo esse ser ele mesmo, se comporta em relação a seu ser como em relação a sua possibilidade mais própria. (Heidegger, 1927/2012, p. 141, § 9)

Mas o que significa possibilidade aqui? Significa o poder escolher o que se quer ser, isto é, projetar um futuro para si mesmo? É, por exemplo, dispor da possibilidade de continuar escrevendo esta obra ou parar e fazer outra coisa? Significa o mesmo que dizer que uma semente tem a possibilidade de tornar-se uma árvore?

Ser-possibilidade é um dos aspectos que mais cativam os alunos de graduação em Psicologia e motiva-os a buscarem os estágios em psicologia fenomenológica no quinto ano. É deles que frequentemente ouço, nas supervisões de psicoterapia fenomenológica existencial, que o paciente atendido está sofrendo porque ele escolhe isso para si mesmo. Como todos os modos de ser são possibilidades do Dasein, dizem eles, significa que o paciente dispõe de outras, mas elege esta (o sofrimento). Possibilidade, neste caso, significa livre-arbítrio. Será isso o ser-possibilidade de Dasein? A pergunta que guia esta pesquisa – “O que pode um psicólogo fenomenológico-existencial?” –, como fica? Pergunta ela pelos caminhos que um psicólogo pode eleger a partir de sua livre escolha e iniciativa? Fala de um comportamento do qual dispõe constantemente, podendo dele lançar mão quando quiser ou precisar? Será isso *possibilidade*? No § 9 Heidegger não se detém nessa discussão, afirmando apenas que “O Dasein é, cada vez, sua possibilidade e ele não a ‘tem’ somente como propriedade de um subsistente” (Heidegger, 1927/2012, p. 141, § 9). Torna-se necessária a aproximação do existenciário ser-em-o-mundo, em cuja análise aparece a questão do ser-possível do Dasein.

Ser tríplice abertura

A primeira abordagem à existência sob o encurtamento hermenêutico encontra-a como ser-em-o-mundo. A experiência cotidiana de

existir é de não cisão entre ‘sujeito’ e ‘objeto’, entre eu e o que encontro ao meu redor. A História da Metafísica é também a história de separação de homem e o meio em que acontece. A filosofia da subjetividade, da qual deriva a Psicologia, traz o último capítulo dessa história ao postular a natureza radicalmente diferente entre o pensamento (sujeito) e a realidade (objeto), tornando necessária a noção de “representação” do mundo exterior no interior do sujeito e a perpetuação do enigma da relação entre corpo (objeto) e mente (sujeito). Suspendendo a tradição é possível mostrar a experiência original da ‘relação’ homem-mundo assim interpretada metafisicamente e resgatar a essência do homem (Haar, 1997).

Ser-em-o-mundo é analisado em *Ser e tempo* sob enfoques diferentes, a cada vez buscando uma visão mais clara desse fenômeno. Heidegger começa analisando o sentido de *em*, em seguida, *mundo*, e, por fim, *ser-em* como condição do estar aberto a *mundo*. São vias de acesso diferentes ao mesmo fenômeno unitário: ser-no-mundo. Mas como neste momento é o sentido de ‘possibilidade’ que interessa, começo pelo *ser-em* e, a partir dele, retomo os demais.

Ser-no-mundo é ser abertura para os outros, para as coisas e para si mesmo. Como existenciário, ser-abertura não é modulável em maior ou menor abertura. Significa literalmente ser um espaço, um lugar, um *ai* em que coisas e outros podem aparecer. A imagem usada por Heidegger é de uma clareira, como em matas fechadas; em meio ao escuro, há uma abertura clara onde é possível enxergar. “O termo *ai* significa essa essencial abertura. Por meio dela esse ente (o Dasein) é para ele mesmo ‘ai’, unido com o ser-‘ai’ de mundo” (Heidegger, 1927/2012, p. 381, § 28). São três os modos concomitantes de ser-aberto: encontrar-se²⁹ (*Befindlichkeit*), entender³⁰ (*Verstehen*) e discurso (*Rede*). São cooriginários, isto é, não há hierarquia entre eles e se atualizam concomitantemente.

Encontrar-se (*Befindlichkeit*)

Encontrar-se traduz o termo alemão *Befindlichkeit*. *Finden* é encontrar, achar. É usado em expressões como “ele está (encontra-se) viajando”, “ela está (encontra-se) recuperando-se da cirurgia”. Em alemão também é usado para perguntar “Como você está se sentindo?” (*Wie befinden sie sich?*) É um termo que indica como alguém está se sentindo

²⁹ Márcia de Sá Cavalcante traduz por *disposição*.

³⁰ Márcia de Sá Cavalcante traduz por *compreensão*.

e um lugar onde está (Inwood, 2002). Ao pé da letra, o termo significa “o fato de alguém se encontrar de uma certa maneira” (Casanova, 2006). Medard Boss traduz para o inglês por *attunement*, que significa afinação e sugere a afinação de um instrumento, uma vibração, um tom (Boss, 1994, p. 109). Os entes que aparecem na abertura de mundo que cada existência é estão sempre já sob um tom; há uma atmosfera em cada situação vivenciada.

Heidegger indica o *encontrar-se* como abertura originária de mundo, isto é, aquilo que cotidianamente chama-se de ‘sentimentos’ ou ‘afetos’ é o primeiro desvelar dos entes do mundo. O privilégio da razão na tradição filosófica relegou os estados-de-ânimo a segundo plano. A psicologia, herdeira da metafísica da subjetividade, interpreta-os como ‘internos’ ao sujeito, o que revela a cisão interior-exterior como pressuposto. Mas “O ser-de-um-estado-de-ânimo não se relaciona de pronto com o psíquico, não é nenhum estado interno que de modo enigmático se exterioriza para colorir coisas e pessoas lá fora” (Heidegger, 1927/2012, p. 391, § 29). A análise fenomenológica revela que a existência está sempre a cada vez já aberta ao mundo, nele lançada; os humores (ou estados de ânimo) são os modos ônticos em que o encontrar-se (ontológico) acontece. Tal encontrar-se já a cada vez junto aos outros e aos entes do interior do mundo revela o caráter de *dejecção*³¹, isto é, de já estar em meio a situações desveladas sob um ‘clima’.

Em toda situação vivenciada a existência está humorada. Mesmo a indiferença e o tédio, como suposta ausência de estado de ânimo, revelam o caráter de estar sempre já afinado; neste caso, revelam o fardo do existir. Estados de ânimo exaltados livram temporariamente a existência do fardo, o que, para Heidegger, novamente afirma-o como condição. A *dejecção* indica a “*factualidade da entrega à responsabilidade*” (Heidegger, 1927/2012, p. 387, §29), isto é, revela ao existir sua condição de ter-que-ser.

A Psicologia moderna lida com os afetos, seja preocupando-se com o controle dos mesmos pela razão (o que, na analítica existencial, significa outro estado-de-ânimo que revela o mundo sob uma uniformidade), seja cultivando o livre fluir e transformar deles. Em todo caso, os cotidianos estados-de-ânimo não estão sob controle de Dasein. Eles atacam de repente, vêm “à tona a partir do ser-no-mundo” (Heidegger, 1927/2012, p. 391, § 29).

No cotidiano, os estados-de-ânimo modulam o desvelamento dos entes encontrados. Isto é, a existência descobre-se aberta a mundo

³¹ Márcia de Sá Cavalcante traduz por *estar-lançado*.

entediada, ameaçada, triste, possibilitando que os entes particulares apareçam dessa maneira. Por exemplo, a abertura tonalizada ameaçadoramente possibilita o aparecimento de entes ameaçadores. Não é à toa, comenta Heidegger *en passant*, que as paixões tenham sido primeiramente tematizadas na história por Aristóteles quando discutia a retórica. O orador discursa para despertar estados-de-ânimo no ouvinte, modulando o modo como mundo lhe aparece. Como a existência é compartilhada, a convivência pública também tem seus estados-de-ânimo.

O encontrar-se como abertura originária ‘afetiva’ da existência tem sido apontado por aqueles que fazem a ponte entre a analítica existencial e a prática psicológica como uma das importantes correções propiciadas por Heidegger para a Psicologia. Fenomenologicamente, os afetos não são secundários em relação ao entendimento. Boss e Gendlin recorrem a este existencial para mostrar que a Psicologia tradicional, apoiada na dimensão consciente e racional da existência, passa ao largo de como a existência acontece. Eles exigem que se considere, a fim de compreender a experiência do outro, como esse alguém se encontra, está.

Entender (*Verstehen*)

Todo encontrar-se é também entendimento. Entendimento é um existencial. Como tal, é diferente dos variados entendimentos ônticos, os conhecimentos, que são derivados do entendimento de ser existencial.

Existir é ser possível. Os modos de ser são modos possíveis de ser. Tudo aquilo que se faz cotidianamente é uma possibilidade ôntica; existir é lidar com coisas, outros e si mesmo. ‘Realizando’ possibilidades, a existência acontece. Ser psicólogo é uma possibilidade existencial (ôntica), um modo possível de a cada vez ser. “O *Dasein* é cada vez o que ele pode ser e como ele é a sua possibilidade” (Heidegger, 1927/2012, p. 409, § 31). É, portanto, o que faço e como faço a cada vez. A modalização indicada por Heidegger é de ser próprio ou impróprio, isto é, assumir a possibilidade na qual o existir acontece como minha, a partir da finitização da existência, ou ser impropriamente, isto é, como ‘a gente’ é. O que faço é o que está aberto como possibilidade existencial (ôntica), limitada pela facticidade, pelo mundo em que acontece. Assim, possibilidade não significa infinitas opções. Pelo contrário, possível é o que posso em cada situação atual.

Ser-possível também não significa que primeiro existo para em seguida realizar possibilidades. Neste sentido, ‘possibilidade’ estaria sendo entendida como algo de que uma coisa subsistente dispõe, isto é, primeiro existo, depois posso realizar-me com as várias possibilidades profissionais que meu contexto histórico e social oferecem. Tal interpretação – muito comum nas abordagens psicológicas existenciais – entende ‘possibilidade’ no seu sentido lógico e vazio e/ou contingencial, isto é, como algo que ainda não é real e não é necessário. Ser-possível significa que a cada vez o Dasein é tal como é e que não há nenhum modo de ser que extirpe seu caráter de possível. Ser-possível significa ser indeterminado, o que exige que Dasein seja como é possível ser nos mundos que habita. É nessa direção que Reis (2013) intitula um artigo sobre o conceito de possibilidade em Heidegger: “O ‘eu posso’ deve poder acompanhar todas as minhas determinações”. O existenciário entendimento “concerne aos modos caracterizados da ocupação³² do ‘mundo’, da preocupação-com os outros e, em tudo isso e já sempre, o poder-ser em relação a si mesmo, em vista de si (Heidegger, 1927/2012, p. 409, § 31). Entender não é uma faculdade racional. É um modo de lida, um comportamento.

Neste sentido, ser-possível é ser um entendimento (*Verstehen*) encontrado (*Befindlichkeit*), já imerso em situação que pode ser onticamente mais ou menos entendida; cada um “... ‘sabe’ o que lhe diz respeito, isto é, o que toca seu poder-ser” (Heidegger, 1927/2012, p. 411, § 31). Esse saber ontológico é que funda a possibilidade de entender esta e aquelas situações concretas. Daí que na analítica existenciária o entendimento de ser figura como primeira ‘definição’ da essência do homem. Existir é ser uma abertura na qual ser pode dar-se, aparecer. Ser-possível é encontrar os entes no aí que é o existir.

Mundo é o termo usado por Heidegger para se referir a tudo aquilo que ser-aí encontra cotidianamente, que o rodeia. É difícil falar de ‘mundo’ sem parecer estar cindindo-o do ser que ele e nele é. Ser-aí é ser-em-o-mundo. É ‘mundo’ que aparece ‘aí’. O termo ser-em-o-mundo é grafado com hífen para mostrar a unidade de ser e mundo.

Mundo indica os contextos nos quais o existir se dá. Já no começo do seu percurso filosófico Heidegger definira claramente: “Mun-

³² Heidegger indica como modos de ocupação: “ter de se haver com algo, produzir algo, cultivar algo e cuidar de algo, empregar algo, abandonar algo ou deixar que algo se perca, empreender, levar a cabo, averiguar, interrogar, considerar, discutir, determinar... [...] Modos do ocupar-se são também os *modi deficientes* do deixar de fazer, omitir, renunciar, descansar [...]”. Também significa “executar, terminar, ‘resolver um assunto’, [...] obter algo, [...] recar” (Heidegger, 1927/2012, p. 179, § 12).

do’ [*Welt*] é algo no qual se pode viver” (Heidegger, 1920/2010, p. 16). No cotidiano, defende o filósofo, as coisas aparecem primeiramente como instrumentos (*zeug*) de ocupação. Por exemplo, “ao abrir a porta emprego a maçaneta” (Heidegger, 1927/2012, p. 209, § 15). Ao entrar numa sala de aula, deparo-me com e entendo imediatamente o mundo da aula – lousa, giz, carteiras, alunos etc. – como um todo para lecionar – o mundo do ensino. Nele já descobri possibilidades de ser (ser-professor), assim como já entendi quem são os outros (alunos) e as coisas. Cada ente entendido aparece como algo para algo. Heidegger chama esse caráter de entender algo como algo de interpretação (*Auslegung*). Todo entender é interpretativo; “Todo simples ver antepredicativo do utilizável já é em si mesmo entendedor-interpretante” (Heidegger, 1927/2012, p. 423, § 32). A interpretação funda a possibilidade de enunciar algo a respeito de algo. Por condição, a existência é hermenêutica.

Os gregos se referiam a tudo com o que se lida como *pragmata* e Heidegger retoma esse entendimento para mostrar que, antes de aparecerem como ‘objetos’ para um ‘sujeito’, as coisas aparecem como coisas para..., instrumentos, determinados pelo para-algo (*Um-zu*) e desvelados à mão (*Zuhanden*). “Usabilidade, aptidão a contribuir, empregabilidade, maneabilidade são exemplos de ser-para dos instrumentos, que sempre aparecem remetidos a outros instrumentos numa *conjuntção* (*Bewandtnis*)” (Heidegger, 1927/2012, p. 249, § 18). Por fim, os para-quê dos instrumentos estão referidos a uma serventia ao ser-aí a quem eles aparecem; “Por exemplo, com esse utilizável que, por isso, denominamos martelo, tem a conjuntção no martelar, o martelar a tem no pregar para deixar firme, este no proteger das intempéries e este ‘a fim de’ abrigar o Dasein, isto é, em vista de uma possibilidade de seu ser” (Heidegger, 1927/2012, p. 251, § 18). Isto é, a existência num estado-de-ânimo (*Stimmung*) ameaçável descerra as intempéries entendendo-as como ameaça, de modo que, a fim de proteger-se, lança mão de prego, martelo, madeira, telhado, que aparecem aí como instrumentos para proteção. O barulho que entra pela janela enquanto escrevo é algo para atrapalhar, à luz da conjuntção do escrever esta tese. O vidro aparece como (é) algo para silenciar e afastar o incômodo.

Esse descobrir entes em seu para quê é chamado de projeto. Ser-aí projeta possibilidades. ‘Projeto’ não significa um plano idealizado. Se assim fosse, o projetado estaria disponível como algo já dado. O caráter de projeto do ‘entender’ resguarda o projeto como projeto. O Dasein projeta possibilidades a partir de um mundo já aberto e entendido. ‘Mundo’ é isso:

Aquilo-em-que (Worin) o Dasein previamente se entende no modus do remeter-se é aquilo-em-relação-a-que do prévio fazer o ente vir-de-encontro. O em-quê do entender que se-remete como aquilo-em-relação-a-que do fazer o ente vir-de-encontro no modo-de-ser da conjunção é o fenômeno do mundo". (Heidegger, 1927/2012, p. 259, § 18)

Mundo é o abrir do espaço-de-jogo em que Dasein projeta suas possibilidades. A existência encontra-se familiarizada no mundo, ou seja, entende o que as coisas, os outros e si mesmo são à luz dessa significância. Entender revela-se, assim, um modo de ser no sentido de descobrir uma possibilidade de uso de algo para algo, que, em última instância, remete a uma possibilidade existencial.

A familiaridade encontrada em mundo é um modo do existenciário ser-em. Tradicionalmente "em" significa "dentro de", de modo que ser-em-o-mundo significaria ser-dentro-de-mundo. Mas 'mundo' é nexos significativo e 'em' (alemão: *in*)

Em alemão, *in*, em, provém de *innan* = morar, *habitare*, demorar-se em; 'an' significa estou acostumado, familiarizado com, cuidado de algo, tendo a significação de colo, no sentido de habito e diligo. [...] *ich bin* (eu sou) significa, por sua vez, moro, detenho-me em... o mundo como o familiar deste ou daquele modo. (Heidegger, 1927/2012, p. 173, § 12)

Ser-no-mundo é estar familiarizado e tranquilizado com a significância descoberta. É entender o que são as coisas, os outros e si mesmo; é habitar um mundo comum³³, público, de possibilidades e significados compartilhados.

Os significados, os usos, os modos de lida são legados pela tradição. Isto é, há modos comuns históricos de deixar serem os entes. Essas possibilidades são tomadas como dadas, óbvias, evidentes. Dou aulas do modo como se dá aulas, como se sempre tivesse sido assim. Realizo sessões psicoterapêuticas de 50 minutos porque é esse o tempo que elas du-

³³ "Em caminhos, ruas, pontes, edifícios, a natureza é descoberta pela ocupação numa direção determinada. Uma plataforma coberta de estação leva em conta intempéries, as instalações de iluminação pública, a escuridão, isto é, a específica mudança da presença e da ausência da luz do dia, a 'posição do Sol'. Nos relógios se leva em conta uma determinada constelação do sistema sideral. Quando olhamos o relógio, fazemos emprego inexpresso da 'posição do Sol', pela qual é introduzida a regulação astronômica oficial do tempo" (Heidegger, 1927/2012, p. 219, § 15).

ram. É mesmo? Por quê? Como isso foi definido? Por que não 90 minutos? Uso martelo para pregar porque é isso que se usa. Dasein não inventa a roda cada vez. Pelo contrário, encontra no mundo fático o para quê da roda à luz da conjunção na qual ela aparece. A tradição legada determina as possibilidades atuais.

Trazendo para o contexto da prática psicológica, esta aparece no mundo compartilhado como instrumento para a resolução do sofrimento chamado de psicológico. É isso que aparece quando alguém procura um psicólogo. Frequentemente já tentou resolver sua situação sozinho, já passou por médicos, padres etc., e, desta vez, lança mão do atendimento psicológico como algo para lidar com a situação atual. Assim, a auto-compreensão cotidiana interpreta o fazer do psicólogo como algo que serve para algo.

Mas como Dasein é ser-possível, a tradição é seu campo de jogo. Pode perpetuá-la ou repeti-la, no sentido de convocá-la para confronto, inaugurando novas possibilidades. Não será esse um sentido desta pesquisa: colocar em questão o para quê da Psicologia e de ser psicólogo, que assumi irrefletidamente como dados?

Mundo fornece respostas possíveis e encobridoras ao enigma inexorável: quem sou eu? Quem somos nós? Sou psicólogo. Somos seres criados à imagem e semelhança de Deus. Isso significa: ser psicólogo, ser criatura são modos possíveis de ser. São, portanto, modos com a existência acontece (possibilidades). São, também, modos de responder a pergunta pelo ser da própria existência. E são também modos de responder que lançam mão de uma determinação, pois posso dizer: "sou professor", "sou psicólogo". Esse 'ser' determina o ser deste ser-aí que sou? Heidegger diz que não. A análise seguinte do quem se é cotidianamente revela que na maior parte das vezes cada existência não é si própria, pois é 'A-gente' (*das Man*). Ademais, todas as respostas para quem sou só podem ser parciais. Nenhuma delas preenche ser-aí de ser, extirpando seu ter-que-ser.

Possibilidade como existenciário indica o caráter de indeterminação ontológica do Dasein; sua única determinação é ser entendimento-de-ser, ou ter-que-ser, que não é determinação essencial quiditativa. Por ser indeterminado, Dasein é tal como é possível ser nos mundos fáticos que habita. A radical indeterminação, que lança ser-aí em busca de modos de ser tendo que se criar, é limitada pela facticidade. Dejecto, projeta-se a partir das possibilidades já dadas no mundo comum. Por isso, Stein chama o ser-aí de "impotente demiurgo":

O estar-aí³⁴ é o Demiurgo de si mesmo, ele se faz à sua imagem e semelhança. Mas o se fazer à sua imagem e semelhança é ao mesmo tempo a descoberta da impossibilidade. O homem como ser-no-mundo é projeto, mas é projeto já projetado e projetado como ser-para-a-morte. (Stein, 1990, p. 99)

Como existenciário, ‘possibilidade’ não pode ser usado no plural; as ‘possibilidades’ (no plural) são ônticas. Posso a cada vez continuar sendo psicólogo ou tornar-me cozinheiro. São possibilidades de meu contexto social histórico (ônticas), que já estão disponíveis no mundo público histórico que é meu. Só posso ser essas possibilidades (existencial) porque fundamentalmente meu ser é possibilidade (existenciário). O poder-ser constitutivo de ser-aí acontece cotidianamente como entendimento do ser das coisas, dos outros e de si mesmo. Poder é verbo, não substantivo, pois é o modo como a existência realiza-se a cada vez.

A afirmação de Heidegger de que as coisas são descobertas primeiramente no uso e só depois podem ser objetos de teorização já é um golpe frontal na filosofia ocidental, que desde Platão atribui ao conhecimento a descoberta das coisas. Sentar numa cadeira é entendê-la como algo para descansar. Enunciar o que é uma cadeira é trazer à palavra a interpretação já ocorrida. Assim, “o comportamento ‘prático’ não é ‘ateórico’ no sentido de ser desprovido-de-visão” (Heidegger, 1927/2012, p. 213, § 15). Não há neste contexto uma oposição entre teoria e prática. Toda ação ou prática é um entendimento. A teoria é a explicitação, a enunciação de um entendimento já dado como modo de ser.

Com base nisto, faz sentido colocar em questão o modo como tradicionalmente se ensina psicologia. Começa-se pela teoria e nos penúltimo e último anos do curso realiza-se a prática. Não estará esse entendimento preso à tradição metafísica que privilegia o conhecimento ‘teórico’? Não estará, portanto, cego à condição do Dasein de encontrar-se, entender e ser discurso cooriginariamente? Figueiredo (1995) segue nessa linha, apoiando-se nas noções de Michael Polanyi de conhecimento tácito – pessoal, experiencial, o *know-how*, incorporado – e conhecimento explícito – chamado de teórico – para propor uma tensão entre o teoria e prática no ensino da Psicologia. A teoria deve ser questionada pela prática, que, por sua vez, é organizada por aquela.

A ciência, assim como todo conhecimento explícito, é enunciação de possibilidade existencial, de entendimento encontrado. Dizer “o martelo é pesado” é a articulação em fala do tê-lo tentado levantar para

³⁴ Tradução de Stein para Dasein.

pregar um prego na parede. O Dasein do ponto de vista de ser-em é encontrar-se, que cotidianamente acontece como tonalidade afetiva, entender, que acontece como ocupação, e discurso.

Discurso (Rede)

O existenciário *entendimento* indica esta condição de encontrar o que vem ao encontro – coisas, outros, si mesmo – significado à luz da conjunção sustentada por uma possibilidade de ser do Dasein. Interpretar é o desenvolvimento do entendimento já tido de algo *como* algo (Heidegger, 1927/2012, p. 421, § 32). Esse entendimento permanece encoberto na ocupação, mas indica o ter-prévio (*Vorhabe*) que sustenta toda interpretação. Junto ao ter prévio acontece a fixação de um ponto de vista sob o qual o ente aparece. É o ver-prévio (*Vorsicht*). Por exemplo, para pregar aparece o martelo como algo para... Posso também interpretar que o martelo é pesado. Isso parte do uso (ter prévio) para acessá-lo do ponto de vista do seu peso (ver-prévio). Do mesmo comportamento poderia surgir o enunciado “o martelo é de madeira” ou “o martelo é bonito”. Seriam ver-prévios distintos. Numa situação em que me sinta ameaçado, o martelo pode ser interpretado como algo para me defender ou para arremessar no que me ameaça.

A interpretação também lança mão de uma conceituação – conceito-prévio (*Vorgriff*) – para realizar-se. A conceituação-prévia pode ser pertinente ao ente ou pode ser forçada, tentando submetê-lo. Não é isso o Leito de Procusto da Psicologia, a forçação de uma conceituação científico-natural no ente que é entendimento-de-ser?

O que Heidegger acentua aqui é que não existe interpretação desprovida de pressupostos (Heidegger, 1927/2012, p. 427, § 32). A ideia de que as crianças e os artistas estão livres de pressupostos é impertinente, tanto quanto a de uma experiência desprovida de significação. São ficções que desconhecem a estrutura do entender. O apelo à evidência (“é claro que tenho um corpo orgânico!”), por exemplo) é um convite às opiniões e ao senso comum, isto é, aos modos de interpretação correntes ditados pelo senso comum (*a-gente*). O conhecimento científico não pode se fiar nisso, sob o risco de perder seu tema de investigação.

Toda interpretação é o desdobramento de um entendimento e este, por sua vez, é possibilidade de ocupação. Heidegger reserva o termo sentido (*Sinn*) para se referir ao projeto que sustenta que algo seja entendido como algo, tendo a estrutura do ter-prévio, ver-prévio e conceito-

-prévio. Assim, sentido é existenciário do Dasein e não propriedade das coisas. Do ponto de vista da analítica existenciária é incorreto dizer que algo tem (ou não) sentido. Só o Dasein pode o ter. As coisas não têm seu ser em jogo, não se projetam sendo-no-mundo e são, portanto, incapazes de sentido. Ter sentido significa que meu ser e dos entes que encontro são apropriados no entendimento. É por isso que quando Heidegger busca recolocar a questão pelo sentido do ser ele precisa questionar pelo ser do Dasein, que é entendimento de ser. O sentido de ser é possibilidade de Dasein. É o sentido que é articulado na interpretação. Assim, revela-se o caráter hermenêutico do existir.

Heidegger remete o termo 'hermenêutica' a Hermes; dizia-se na Grécia antiga que poetas são os mensageiros dos deuses – *hermeneutes* – e que os rapsodos, dos poetas. Como hermeneutas, são os que informam o que outro pensa. Aristóteles usa o verbo *hermeneuen* para indicar o sentido da fala (*logos*): fazer com que o ente apareça. Aponta para o entender e revelar o significado de algo. Daí a significar teoria da interpretação no século XVII. Hermenêutica significa: 'interpretação'. Mas, na analítica existenciária, hermenêutica não é um ramo da filosofia ou da filologia; é, antes, a condição humana de entender-ser. Cotidianamente acontece na ocupação, encontrando os *pragmata*, os entes do interior do mundo.

No curso em que a analítica existenciária se desenha mais claramente pela primeira vez, Heidegger usa a expressão "Hermenêutica da Facticidade" para se referir à tarefa filosófica de descrever a existência. Ele ainda não reservava o termo existência para o ser dotado de ser-aí; antes, referia-se ao existir como vida fáctica (até 1921) ou facticidade. 'Hermenêutica da facticidade' tem dois sentidos. Significa tanto a condição de ser desvelador de sentido, própria da existência, como o assumir a tarefa de explicitar tal condição. Nesse curso, hermenêutica é a tarefa de

[...] tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido. Na hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a compreender-se e de ser essa compreensão. (Heidegger, 1923/2012, p. 21)

No trato com os entes do interior do mundo, o entender interpreta-os como algo para isto ou aquilo. Essas interpretações podem ser enunciadas, apresentando aos demais como algo aparece para mim. Isso é comunicação, que, para Heidegger, é derivada do entender. Comunicar é fazer-ver-juntamente. O filósofo retoma de Aristóteles que *logos* é

apofântico, isto é, faz ver, mostra aquilo sobre o que discorre. Daí vem a interpretação de *fenomeno-logia* como fazer ver o que se mostra em si mesmo a partir de si mesmo. Assim, o encontrar-se e o entender são articulados com a fala e o discurso. A linguagem funda-se no discurso, sendo sua expressão e possibilitando a comunicação. Comunicação é a partilha do coencontrar-se e do coentender. Os estados-de-ânimo, também constitutivos do discurso, modulam-na como tom de voz, tempo, ritmo. Heidegger explica que, diferentemente das interpretações tradicionais a respeito da comunicação, ela "nunca é algo assim como um transporte de vivências, por exemplo, de opiniões e desejos, do interior de um sujeito para o interior de um outro" (Heidegger, 1927/2012, p. 457, § 34). Isso porque ser-no-mundo é sempre ser-com-outros. Ouvir o outro é estar junto àquilo que ele, discorrendo, desvela.

É por ser discurso que se pode afirmar que cada existência singular é uma bio-grafia. Minha história individual é tecida pela narrativa que conto de mim e pelas narrativas que contam de mim. É uma mescla de autobiografia com heterobiografia na qual se depositam significados e sentido de quem sou (Critelli, 2012).

Escutar, responder, discorrer e calar são modos ônticos do discurso. Este já havia sido descoberto pelos gregos como originário do existir. A definição de homem como *zoon logon echon* indica o caráter discursivo do existir, mas foi falseada pela tradução de *logos* por razão. A existência é discurso, o que significa que ela é fenomenológica, hermenêutica. "Fenomenologia existencial" tem o duplo significado de ser uma análise da existência conduzida pelo método fenomenológico (suspensão de hipóteses e teorias prévias) e de ser a 'essência' da existência à qual se chega por esse método.

Discorrer com outros é modo de ser-no-mundo que pode dar a ver aquilo de que se fala, assim como pode o encobrir. Enunciados equivocados que são escutados e passados adiante são falas que perpetuam o encobrimento. A tradição pode, por isso, ser enganadora. Daí a necessidade de repetição e confronto como cuidado metodológico para que o investigado se mostre tal como é e não como a tradição diz dele.

Ser-com

Indicar que existir é compartilhar mundos já revela o caráter de ser-com da existência. Mas esse existenciário é tema de análise mais de-

tida por Heidegger, já que a filosofia da subjetividade lega à atualidade a noção de indivíduos isolados. Desde Descartes o acesso ao 'outro' é um problema filosófico. Como é possível conhecê-lo? Compreendê-lo? Será necessária a empatia? Ou o outro é inacessível?

A análise de 'mundo' como a totalidade de entes significativos mostra que as conjunções são já entendidas e compartilhadas. Assim, uso o martelo porque a gente usa isso para pregar um prego para pendurar um quadro. Caminho pela calçada e atravesso a rua quando nenhum carro vem vindo, como a gente faz. Sou psicólogo, como muitos outros, assim como dou aulas, como tantos outros professores. Enfim, existo como tantos outros. Os modos de ser no mundo são todos comuns. Desses modos de ser cada um retira determinações de quem se é; "sou psicólogo", por exemplo. É do mundo que brotam as determinações do ser do Dasein. E não há nenhuma possibilidade ôntica minha que não o seja também de outros. Será que quem a existência é pode ser respondido como costumeiramente ela responde, indicando as possibilidades nas quais é? A existência é inexoravelmente minha, como explicitado no § 9 de *Ser e tempo*. Então quem é este que chamo de 'eu'? É com base nesse paradoxo que Heidegger coloca em questão o quem do Dasein na analítica existencial.

As respostas negativas a essa pergunta já são conhecidas. 'Eu' não é algo subsistente, uma subjetividade, um sujeito ou um indivíduo. Essas respostas vêm da tradição filosófica e se as repito frequentemente, a ponto de nelas acreditar, é porque a pergunta 'quem sou eu?' não foi colocada com a radicalidade que ela exige. Também as respostas 'sou trabalhador', 'sou homem', por mais verdadeiras que possam ser, não dão conta de quem sou; são todas respostas parciais e provisórias. E impessoais. "Poderia acontecer que o quem do Dasein cotidiano não fosse precisamente o que sou cada vez eu mesmo" (Heidegger, 1927/2012, p. 335, § 25).

Uma análise do mundo do sapateiro revela que a conjunção de instrumentos a fim de fabricar um sapato traz consigo seu futuro usuário. Mesmo na fabricação em massa, há um outro mediano na conjunção. "O mundo do Dasein é mundo-com" (Heidegger, 1927/2012, p. 345, § 26). No mundo compartilhado cada Dasein se reconhece como aquilo que faz, encontrando-se a si mesmo e os outros a partir da ocupação. Mas o outro Dasein não é instrumento nem coisa subsistente; seu ser também é em jogo. Por isso diz-se que dos entes não-Dasein se ocupa (*besorgen*), enquanto dos outros se preocupa (*fürsorgen*). Na convivência cotidiana os outros são encobertos na familiaridade da ocupação e da preocupação, isto é, não surge a indagação pelo quem do outro, que já aparece como o padeiro, o taxista, o amigo, a namorada. São modos de preocupação indiferentes. Também é possível a preocupação substitutiva com o outro, que

assume pelo outro a tarefa que o ocupa, entregando-lhe pronta e terminada e o desobrigando. Nesse modo de convivência "o outro pode se tornar dependente e dominado, mesmo que o domínio seja tácito e permaneça oculto para o dominado" (Heidegger, 1927/2012, p. 353, § 26). São exemplos as várias atividades que se pode realizar por um outro, mas também as interpretações que modulam como cada um entende o que lhe vem ao encontro. Neste sentido, a tradição filosófica pode ser substitutiva, assim como propagandas e discursos políticos. No polo oposto desse espectro está a

[...] possibilidade de uma preocupação-com que não substitui o outro, tanto que o pressupõe em seu poder-ser existencial, não para retirar-lhe a 'preocupação', mas para, ao contrário, restituí-la propriamente como tal. Essa preocupação-com que concerne em essência à preocupação que propriamente o é – a saber, a existência do outro e não um quê de que ele se ocupe – ajuda o outro a obter transparência³⁵ em sua preocupação e a se tornar livre para ela. (Heidegger, 1927/2012, p. 353, § 26)

Trata-se, portanto, de um modo ôntico de ser-com em que o outro é reconduzido à sua existência, no sentido de poder apropriar-se de seu poder-ser fáctico dejecto.

Medard Boss relata que essa descrição corresponde à atitude de psicoterapeuta descrita por Freud de não substituir o paciente naquilo que lhe cabe (Boss, 1963). A libertação buscada na psicoterapia só faz sentido se a existência for possibilidade; se fosse determinada causalmente, seja psíquica, seja organicamente, não faria sentido a 'cura pela fala'. Nos *Seminários de Zollikon* Heidegger sugere que Freud tenha escolhido a palavra análise para a ciência que desenvolvia em função de seu sentido etimológico: *analysein* significa desfazer uma trama, soltar as algemas, libertar da prisão. *Analysein* é destecer o tapete que Penélope tecia enquanto esperava a volta de Ulisses (Boss & Heidegger, 1987/2009, p. 152).

A proximidade da descrição heideggeriana da preocupação antecipativa-libertadora com a experiência de relação terapêutica faz com que a passagem acima apareça frequentemente em livros e artigos sobre a psicologia inspirada na filosofia de Heidegger. Será isso especificidade

³⁵ Definida como a visão (o entender como projeto) da existência no todo, "...um 'conhecimento de si' bem entendido (...) que não se trata de rastrear e considerar percebendo um si-mesmo-pontual, mas de apreender entendendo a plena abertura do ser-no-mundo, através de seus essenciais momentos-de-constituição" (Heidegger, 1927/2012, p. 417, § 31).

do ser-psicólogo fundamentado na ontologia heideggeriana? Se não for, é, no mínimo, um aspecto crucial. Ao longo de toda sua obra Heidegger retoma a importância de assumir a existência como ela verdadeiramente é – entendimento-de-ser, abertura a ser – a fim de zelar para que a essência do homem não se perca. Este modo de ser-com pressupõe um entendimento (tácito ou explícito) da existência *qua* existência.

A análise da convivência revela que um mesmo mundo se revela aos demais seres-em com quem se é; um mesmo *aí* se abre. Existencialmente, Dasein é sempre com outros, mesmo quando os dispensa ou se isola. Os outros aparecem na lida cotidiana conjuntamente aos entes não-Dasein do interior do mundo. Mundo é mundo comum, sustentado coletivamente como um *aí* compartilhado.

Igualmente, sendo ser-com existenciário, ao meu ser-em-jogo pertence o ser-aí dos demais. Há uma ‘relação’ imediata, constitutiva com os outros. Qualquer hipótese para explicar como se sai de si e encontra o outro está fundada na interpretação encobridora da existência como sujeito encapsulado. A fenomenologia de Heidegger revela que não é necessária empatia nem representação para estar com o outro. Ser-aí, sendo o *aí* comum – um mundo comum –, é o fundamento do conhecer-se mútuo. Mas não é assim que acontece mais frequentemente, pois no mais das vezes a preocupação-com encontra o outro na indiferença, nos modos da “reserva, da hipocrisia e do fingimento” (Heidegger, 1927/2012, p. 357, § 26). Assim, por mais que seja outro Dasein, ele aparece absorvido pela ocupação. Do ponto de vista científico, isso torna os modos ônticos de ‘relação com’ e de ‘acesso’ ao outro um problema filosófico. Do ponto de vista existencial, desvia e oculta a existência de seu ser-aí. Assim como o outro é o padeiro, o policial, o professor, também eu me assumo à luz da ocupação – sou psicólogo. Ser-psicólogo é ser como se é psicólogo. E aí reaparece a pergunta pelo quem do Dasein: “O Dasein, o se absorver no mundo da ocupação, isto é, ao mesmo tempo no ser-com relativamente aos outros, não é si-mesmo. Quem é então aquele que assumiu seu ser como cotidiano ser-um-com-outro?” (Heidegger, 1927/2012, p. 363, § 26). A resposta é *A-gente* (*das Man*), todos nós, ninguém.

Já entendendo si-mesmo e os outros à luz das tarefas cotidianas, a existência sujeita-os e/ou sujeita-se a eles. Toda realização cotidiana acontece como *a-gente* a realiza. Vai-se de ônibus para a faculdade como *a-gente* vai. Na faculdade de Psicologia aprende-se a ser psicólogo como *a-gente* é psicólogo. Enfim, *a-gente* mantém-se na mediania e nivela todas as possibilidades, transformando as descobertas em já conhecido, o original em corriqueiro. Assim, *a-gente* desenvolve sua ditadura (Heidegger, 1927/2012, p. 365, § 27). Explicita Heidegger:

Gozamos e nos satisfazemos como *a-gente* goza; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como *a-gente* vê e julga; mas nos afastamos da ‘grande massa’ como *a-gente* se afasta; achamos escandaloso o que *a-gente* acha escandaloso. (Heidegger, 1927/2012, p. 365, § 27)

A-gente é a abertura compartilhada de mundo, determinando previamente os significados do que vem ao encontro do Dasein absorvido nos afazeres cotidianos. “O mundo do Dasein dá liberdade ao ente quevem-de-encontro para uma totalidade de conjunção que é familiar à *a-gente* e cujos limites a mediania de *a-gente* estabelece” (Heidegger, 1927/2012, p. 371, § 27). Isto é, mundo já é desvelado pelos mesmos significados e conjunções que aparecem para todos nós, como um mundo comum. A tradição é preservada pel’*a-gente*, no sentido de determinar o que e como pensar, sentir e ser. São as prescrições de modos de ser que mundo incessantemente fornece, tornando cada existência como as demais do ponto de vista de seus modos possíveis de ser. Isso caracteriza o fenômeno da publicidade, por qual todos nós, ninguém regula as interpretações do ser-aí. Assim, *a-gente* de antemão entende quando um acontecimento motiva a procura de um médico, de um psicólogo, de um padre ou pai de santo. Qualquer estranhar-se é imediatamente nivelado pela interpretação pública de problema médico, psicológico ou espiritual. E também nisso *a-gente* desenvolve sua ditadura, pois fornece respostas prontas, aliviando Dasein de seu fardo (ter-que-ser).

Diante do estranhamento pelo existir próprio e alheio, torno-me psicólogo, busco o curso de psicologia, pois *a-gente* dita que o psicólogo é o cientista do comportamento humano. Na faculdade de Psicologia, aprendo como *a-gente* (psicólogos) interpreta o sofrimento ‘psicológico’ e como se lida com ele, passando a integrar, zelar e ditar a tradição. Aqueles que procuram o psicólogo esperam que a Psicologia forneça respostas ao enigma posto pela situação motivadora da procura. O esperado aqui é nivelamento, recuperação de familiaridade no cotidiano. Todas as explicações profissionais o são.

Em *Ser e tempo* a única obra literária mencionada é *A Morte de Ivan Ilitch* (Tolstoy, 2001), narrativa sobre personagem que, a partir de um acidente, começa a perseguir as causas médicas de sua doença. Precisa saber se é grave ou não e busca especialistas, faz exames. Precisa saber o que tem. Mas a doença se agrava. Deixa de ser algo que o inquieta, passando o sentido de sua vida e sua morte a sê-lo³⁶. A explicação causal

³⁶ A meu ver, esta temática também está bem desenvolvida nos filmes *Viver* (*Ikiru*), de Akira Kurosawa (1952), e *Cerejeiras em Flor* (*Kirschblüten – Hanami*), de Doris Dörrie (2008).

transforma algo inquietante em algo já sabido, em algo pelo que *a-gente* passa. Já não sou eu que adoço, pois adoce-se. Daí a esse modo de ser cotidiano da existência configurar sua *impropriedade*. Impróprio significa não meu. Não é, portanto, pejorativo. Pelo contrário, o impessoal delimita o que pode cada existir em cada momento histórico. Ademais, realizando-se nas ocupações e no comércio com os outros, cada existência encontra a constância que permite que diga sou psicólogo, sou professor etc. Sendo alguém, de algum modo a existência deu-se conta, entendeu, sua condição de ter-que-ser. Mas, sendo, encobre esse entendimento. Por isso, ser-no-mundo é dispersão, desvio e fuga. Apropriar-se de si é des-coberta, des-velamento, no sentido de remoção daquilo que oculta. Não modifica o que se faz, pois todas os modos de ser possíveis são compartilhados. A modificação é da ordem do como é as possibilidades que é. Sou psicólogo como *a-gente* é psicólogo ou sou como *a-gente* é psicólogo como possibilidade própria finitizada? Eu encontro o outro que me procura ou encontro-o como *a-gente* encontra *a-gente* que procura um psicólogo? A que isto se refere? Será esta a modulação que diferencia um psicólogo tradicional de outro que se apoia na ontologia heideggeriana?

Ser-mortal

Assumir-se como possibilidade é incômodo. Por isso, Dasein busca constantemente alívio e tranquilização sendo tal como *a-gente* é nas das tarefas do mundo. Trata-se de uma transferência por princípio falha do ter-que-ser. Quando *a-gente* vai ao mercado, *a-gente* se esforça, *a-gente* trabalha duro, *a-gente* morre, a existência encontra fugaz alívio do peso de existir. Todas as definições de existência são tentativas de encobrir a indeterminação essencial e a impossibilidade de encontrar fixidez. “A vida humana está em perpétuo deslocamento. (...) isso quer dizer que habitamos um mundo que nos é inóspito” (Critelli, 1996, p. 16). Sendo indeterminado e possível, não há possibilidade existencial alguma que traga fixidez e completude ao ente cujo ser é ser-aí, abertura de ser. Enquanto existo, algo me falta. Existir é ser impendente, pois falta algo que ainda posso ser e/ou serei.

A análise do Dasein cotidiano revela que no mais das vezes si-mesmo é *a-gente*. Quando se assume como si mesmo? Para responder, Heidegger caminha na direção de investigar como alguém se completa e totaliza, o que exige uma reflexão fenomenológica sobre a morte e o morrer. O psicólogo daseinsanalítico Pompeia enfatiza o verbo morrer, em

oposição ao substantivo morte, pois o verbo é mais condizente com os modos como o morrer aparece em nossa vida: “poder morrer, ter que morrer, querer morrer, quando morrer, por que morrer, não querer morrer” (Pompeia & Sapienza, 2004, p. 69). Diz-se que a morte é o fim da existência, a última realização de nosso existir. O que é morrer? Como *a-gente* lida com o morrer?

O acesso à experiência da morte parece só ser possível em terceira pessoa. O modo como costumeiramente se faz isso é constatando a enigmática transformação ontológica, por qual uma existência passa de ser-aí para não mais o ser. Esse enigma é atenuado pelas interpretações sobre a morte e o morrer e pelos rituais de luto. Pelo luto, os que ficam reverenciam o morto e compartilham entre si esta experiência. Mas o morto não está mais aí, não compartilha esse ritual. A perda sofrida pelo outro não se torna acessível para mim, não tenho como ‘saber’ o que ele experienciou.

Outro modo possível é a banalização do morrer: casos de morte, óbitos, acontecimentos ou acidentes que advêm de fora do existir. A existência impessoal cotidiana diz-se “(...) ‘a-gente morre’, porque dessa maneira um outro qualquer e a-gente mesma pode dizer com convicção: não sou cada vez precisamente eu, pois essa a-gente é *ninguém*” (Heidegger, 1927/2012, p. 697, § 51). Morre-se (impessoal), mas eu não. Com isso, afasta-se de mim essa possibilidade sempre iminente. Também quando se está com um convalescente ou moribundo, tenta-se tranquilizá-lo, ajudá-lo a escapar da morte encobrindo-a, prometendo que voltará ao seu cotidiano em breve. Moribundo e consolador, ambos tranquilizam-se esquivando-se do inexorável próprio ser-mortal.

Há ainda mais um modo de atenuar o enigma da morte, que é a explicar como um processo de um organismo. Parte-se da compreensão da existência como organismo vivo e compreende-se a morte do morto como perda da vida. O cadáver pode ainda se transformar num objeto de investigação patológica. Mas, em todos esses casos, a morte é vivenciada como morte do outro.

A analítica existencial deve diferenciar a experiência de ser-com o morto da experiência do findar do finado. Por mais que no cotidiano público o Dasein seja substituído por *a-gente* no seu ser, a experiência da morte não pode ser terceirizada. É possível estar com um morto, mas não experimentar propriamente a sua morte.

A lida cotidiana transforma o morrer em casos de óbitos alheios que asseguram que ainda estou vivo. Este modo de lidar com a própria morte se atualiza no comportamento de evitá-la e adiá-la. É possível interpretar boa parte dos avanços científicos e tecnológicos da medicina do

século XX como uma tentativa constante de ultrapassamento e superação da morte. A Psicologia tradicional também contribui ao nivelar a existência mediana em processos de desenvolvimento e etapas de vida que findam com a morte. Outro exemplo disto é a Psicologia do luto e a descrição desse 'processo' em fases. A determinação ontológica da existência como ente biológico e a consequente determinação da morte a partir do conceito de vida é uma medida tranquilizadora e alienante em relação à possibilidade mais própria da existência de poder-não-ser, de ser-mortal.

Olhar-se como existência no espelho não é fácil nem tranquilo. A história do homem ocidental parece uma fuga desse espelho. Numa reflexão embasada na fenomenologia existencial, a filósofa francesa Dastur (2002) propõe a relação com a condição humana de ser-mortal, vivenciada a partir da morte dos outros, como o rito civilizatório do homem ocidental. Toda cultura lida com a mortalidade, ritualiza a morte, conferindo-lhe sentido. A filósofa caracteriza três signos (modos) de lida com a morte. Nas sociedades arcaicas (ela exemplifica com o Zoroastro), a morte é pensada como passagem para um novo começo. Vida e morte estão integradas num movimento constante. Esse modo está presente ainda hoje na crença na reencarnação; o fim é um novo começo. Porém, sendo novo começo, não é um fim, é uma passagem.

Com a civilização grega e, depois, com a mitologia judaico-cristã, a morte torna-se algo a ser superado. O paraíso e a ressurreição tornam-se promessa de superação da morte na vida eterna. Superada, a mortalidade é aceita como condição humana, passa a fazer parte da vida, mas como a adversária que se deve vencer. No Cristianismo do século I, notadamente nas epístolas de São Paulo, evidencia-se a necessidade de se lembrar que o fim dos tempos está chegando. O apóstolo exorta que "o dia do Senhor virá como ladrão noturno" (1Ts 5:1-2) e que por isso deve-se permanecer vigilante, não se perdendo nos afazeres cotidianos. São Paulo distingue os despertos dos que dormem: estes vivem sem atenção para o fim de sua existência terrena, enquanto aqueles permanecem vigilantes à condição mortal. Mas, mesmo com São Paulo a morte é uma experiência terrena, que será superada pelos crentes. Para estes, o fim dos tempos trará a ressurreição, conquistando a morte pela vida eterna (Dastur, 2002, p. 22).

Somente os gregos, da época da Tragédia, no século V a.C. (Sófocles tematiza a mortalidade em *Édipo Rei* e *Antígona*, para citar duas tragédias), consideram a condição mortal do homem e, ao invés de tentarem negá-la ou superá-la, assumem-na. É com os gregos que nasce a filosofia como esforço de entender a existência de tudo o que existe, inclusive

o humano, para quem a morte é condição e enigma. É com um enigma exatamente sobre a condição humana que Édipo é interpelado pela Esfinge:

"Qual o ser que anda de manhã com quatro patas, ao meio-dia com duas e, à tarde, com três e que, contrariamente à lei geral, é mais fraco quando tem mais pernas?", ao que Édipo responde: "É o homem, porque, quando pequeno, engatinha sobre os quatro membros; quando adulto, usa as duas pernas; e, na velhice, caminha apoiado a um bastão". (Brandão, 1986, p. 245)

Na filosofia grega dos séculos a.C., vida e morte não são pensadas somente como ocorrência com outrem. A morte não é pensada como 'morte em geral', como um acidente que ocorre a um ser vivo, mas é "como 'morte própria', como 'minha-morte', o que implica considerar, por aquele que pensa, a possibilidade de seu próprio desaparecimento" (Dastur, 2002, p. 29).

O espanto grego com a própria mortalidade esmorece ao longo dos séculos. Às vezes é retomado: Montaigne (1533-1592) determina que "Filosofar é aprender a morrer" (*apud* Dastur, p. 29); Pascal (1623-1662) estranha a condição de saber que um dia morrerá, reconhecendo-se ignorante quanto ao que é a morte; Kierkegaard (1813-1855) assume como temas filosóficos a angústia, o desespero, a morte. Entretanto, é a busca por verdades eternas e essenciais e pela superação da finitude existencial pela infinitude do pensamento que prevalece na história ocidental (Dastur, 2002).

Como explicitar fenomenologicamente o não-mais-estar-presente, não-mais-ser-no-mundo, o perder o ser-no-mundo se, paradoxalmente, o morrer impede que seja experienciado? Quando acontece, não estou mais aqui para o experienciar. A frase "Eu morri" nunca pode ser dita genuinamente. A incompletude do Dasein, quando se dá a pendência que o completaria, não se completa.

A eliminação do ser-faltante significa o aniquilamento de seu ser. Enquanto o Dasein é como ente, ele nunca alcançou seu 'todo'. Mas se o alcançou, então essa conquista se converte pura e simplesmente em perda do ser-no-mundo. Então, nunca mais o Dasein pode ser experimentado como ente. (Heidegger, 1927/2012, p. 655, § 46)

A incompletude existencial e o respectivo ser-faltante são de natureza diferente de pendências dos objetos. Por exemplo, à lua crescen-

te falta uma parte. Quando a sombra desaparece e a lua se mostra cheia, está completa. Uma fruta, enquanto amadurece, carece do amadurecimento; este lhe está em falta, mas já está presente como algo que ainda não está acessível. Mas estar maduro ou imaturo são indiferentes ao fruto, que não é entendimento-de-ser. Com a existência não é assim. O morrer como possível que constantemente falta ao existir não virá a somar-se (como o pedaço da lua) ou tornar-se acessível depois de ser ainda não acessível (imaturidade do fruto). Quando a morte acontece, ela não realiza uma última possibilidade até então irrealizada. Pelo contrário, ela elimina o ser-possível (existenciário) junto com as possibilidades (existencial). Assim, ela não completa a existência, mas a subtrai por completo.

A proposta heideggeriana não é ficar pensando sobre a morte. Aliás, não convoca nenhum modo ôntico específico de lida com a morte, como o *carpe diem*, o abraçar a mortalidade lançando-se como soldado na guerra ou o cuidar ao máximo de adiá-la. A antecipação da morte, que é como é possível assumi-la, exige que ela permaneça como possibilidade. Se a morte for interpretada como algo que acontecerá deixa de ser possível e torna-se algo subsistente. Da mesma forma, a existência é assim entendida como algo subsistente, como um fruto, cuja morte é o derradeiro desenvolvimento. Ser-mortal é existenciário, fundando a pluralidade de modos possíveis de lida cotidiana com a morte, que têm a característica comum de esquiva.

A antecipação da morte indica ao Dasein sua insubstituibilidade. Quem eu sou – e não *a-gente* – eu posso não ser. Poder-morrer é o outro-mesmo do existir que o constitui e que deve ser assumido enquanto tal para que a existência se aproprie de si-mesma. Qualquer tentativa de determinar, descrever ou atenuar o morrer toma-o por algo que ele não é. Assim, Heidegger formula o conceito existenciário da morte: “*a morte como final do Dasein é a mais-própria, não-relativa e certa e, como tal, indeterminada, insuperável, possibilidade do Dasein*” (Heidegger, 1927/2012, p. 711, § 52).

É a *possibilidade mais própria* do Dasein, pois subjaz ao ser em jogo de minha existência e ninguém pode substituir-me no meu morrer, ninguém pode ter esta minha experiência por mim. É *irremissível*, pois não surge numa conjunção, isto é, não se articula a outros entes do interior do mundo em possibilidades existenciais. É *insuperável*, sempre no horizonte como extrema e derradeira possibilidade. É *certa*. E é *indeterminada* e indeterminável, pois não é possível saber de antemão como é essa experiência, nem é possível passar por ela para apreendê-la. É, portanto, uma ameaça constitutiva do existir. O morrer não vem ‘de fora’, ele é imanente ao existir; ‘Para morrer basta estar vivo’.

Dastur (2002, p. 61) se refere à morte como “hóspede sombrio de todas as festas da vida” que “confere ao conjunto dos fenômenos seu ‘conteúdo’ ímpar de finitude, deixando-os se destacarem do fundo de sua luz negra” (p. 61). A luminosidade de nosso existir está atravessada pelo escuro do Nada, como desenhado no “Poema Cerebral II (Introdução à Gnose)”, de Pessanha (2000):

Enquanto a aranha cerzia o frágil arabesco de sua teia, vi que a imensidão da noite circundante permanecia atravessando todas as linhas brancas do traçado e que ela passava dentro da doçura de um abismo. Lembrei-me então de uma outra maravilha cujo nome é homem e descobri o segredo de uma afinidade! Se a aranha faz a teia, o homem tece biografia. Biografia é a tristeza de não ter podido residir no elemento negativo: se o homem foi constrangido a abandonar a ‘simplicidade da noite’ pela loucura do nascimento, ele pode, numa lembrança permanente do oculto, suportar a luz cansada que vigora na passagem pelo exílio do mundo.

A morte é a impossibilidade de todas as possibilidades que atravessa a existência. Ela revela a radical indeterminação do Dasein, que exige dele que, para ser, seja em-o-mundo, dejectado nas e projetando-se a partir das possibilidades ônticas que o contexto sócio-histórico lega. Ser-mortal é ter que tecer biografia, tornar-se alguém lidando com coisas e outros. Ou melhor, é tecer uma “heterotanatografia” (Pessanha, 2000), uma trança de histórias compartilhadas que acontece sobre o fundo (sem-fundo) da e em direção à morte, constituindo-se como sentido.

O aspecto mais espantoso do poder-morrer é que ele singulariza *minha* existência. Ao assumir que só eu posso morrer *minha* morte, que *minha* existência é finita, que minhas experiências são minhas, descubro *minha* responsabilidade inexorável pelo meu existir. Heidegger exprime isto com clareza:

O morrer, deve assumi-lo todo Dasein cada vez por si mesmo. A morte, na medida em que ‘é’, é essencialmente cada vez a minha. E ela significa sem dúvida uma peculiar possibilidade-de-ser, na qual está pura e simplesmente em jogo o ser que é cada vez próprio do Dasein. No morrer se mostra que a morte é ontologicamente constituída pelo ser-cada-vez-minha e pela existência. (Heidegger, 1927/2012, p. 663, § 47)

Assim, o conceito existenciário de morte enquanto possibilidade *própria* revela que minha vida é singular, *própria*, irremissível, intransfe-

rível. Não se pode falar fenomenologicamente da morte, mas apenas do morrer como aquela possibilidade singular e própria que define a existência humana. Existir é ser-para-a-morte, é ser-mortal. Vida e morte se copertencem. Ao singularizar-me, minha finitude revela que cada momento de minha vida é único e irrecuperável. Embora todos os seres da natureza acabem, somente a existência pode morrer; só o humano se relaciona com o morrer, refere-se à morte, fazendo com que ela 'exista' (Dastur, 2002). Somente os homens são mortais.

Ser-psicólogo fundamentado na ontologia heideggeriana exige que se assuma a existência própria e do outro com quem se encontra como ser-mortal. Este pode ser um dos aspectos centrais da contribuição de Heidegger para a Psicologia – sua 'compreensão' de homem. Ela não vale apenas para o outro, o 'paciente', 'cliente', 'sofrente' etc., pois o psicólogo também é existência e precisa assumir-se como possível. Se hoje sou psicólogo, é porque uma cadeia de acontecimentos possibilitou que isso se tornasse minha profissão e não há garantias de que assim permaneça, nem que em algum momento eu possa afirmar em definitivo: 'Sou psicólogo!'. Ser-psicólogo se faz a cada momento, a cada encontro. É ser demiurgo de si mesmo, mas demiurgo eunuco. O ser-mortal revela a indigência do não-dispor de si mesmo, não poder se fazer ao bel prazer.

O caminho para a apropriação da existência se dá através da leitura de *Ser e tempo*, portanto? Basta substituir alguma noção substantiva da existência pela de Dasein? Se assim fosse, a fenomenologia existencial seria mais uma perspectiva no mercado das abordagens psicológicas. Seria mais uma teoria sobre o homem a ser estudada e apresentada na graduação de Psicologia com noções básicas e podendo ser aprofundada em cursos de pós-graduação. Também possibilitaria que se formassem psicólogos fenomenológico-existenciais, que interpretam os fenômenos chamados de psicológicos à luz da analítica existencial. Isto pode acontecer e, a julgar pelo empenho de Heidegger em ensinar a ontologia fundamental para médicos nos Seminários de Zollikon, já é um ganho significativo na luta contra a perda da essência do homem pela tecnicização.

Mas como estar com o outro como existência sem assumir-se como tal? O estar-com do psicólogo é um "trabalho ético da amizade e jamais trabalho de competência teórico-técnica", defende o filósofo Pessanha (2002, p. 88). A analítica existencial não é apenas um compêndio de existencialistas. É um caminho de apropriação da existência. *Ser e tempo* precisa ser lido em primeira pessoa, precisa ser um acontecimento heterotópico que reconduz o psicólogo à sua própria existência. Heidegger escreve como cada um pode se apropriar de seu existir:

O adiantar-se desvenda para o Dasein sua perda em a-gente mesma e leva-o ante a possibilidade de ser si mesmo, sem o apoio primário da ocupada preocupação-com-o-outro e de o ser numa liberdade apaixonada, livre das ilusões de a-gente, liberdade factual, certa de si mesma e que se angustia: liberdade para a morte. (Heidegger, 1927/2012, p. 731, § 53)

A apropriação não depende de uma escolha ou uma ação do homem. Ela é um acontecimento. Só se apropria quem se angustia. O estado-de-ânimo da angústia é necessário. Que é angústia?

Angústia

Em *Ser e tempo* Heidegger explora dois estados-de-ânimo: o medo e a angústia. Como modos do encontrar-se, são afinações do mundo, modulando o entender o que vem ao encontro de modos específicos. Ambos são analisados sob três pontos de vista: diante de que se medra ou angustia, o medrar e angustiar-se, o por quê medra ou angustia. Começo retomando a análise do medo.

Quando sinto medo, desvelo algo do interior do mundo como temível. Por exemplo, numa situação de medo diante de uma barata, esse inseto aparece como algo temível, ameaçador. Não está em questão aqui se o medo é 'real' ou 'patológico'; o que interessa é a experiência do 'sentir' medo. Caminhando na rua à noite, o movimento no chão de um exemplar dessa categoria de insetos não revela uma *Blatella germanica*, e, sim, algo terrivelmente ameaçador, que é 'entendido' fugindo-se dele, gritando, pulando etc.

As baratas circulam pelas ruas muito à vontade à noite, mas no seu circular não necessariamente aparecem para os transeuntes. Permanecem na lonjura do encobrimento, por mais que estejam movimentando-se a poucos centímetros do pedestre distraído. Mas quando aparecem, revelam-se ameaçadoras para quem se amedronta, assim como os prédios que tombam e as dores cardíacas do paciente psiquiátrico de van den Berg. A barata é algo para amedrontar (instrumento) aparecendo numa conjunção. No medo, há um entendimento do ente do interior do mundo – algo ameaçador – e daquele que é abertura – alguém ameaçado. "O ter-medo de si mesmo é o se-deixar-afetar que põe-em-liberdade o ameaçador assim caracterizado" (Heidegger, 1927/2012, p. 401, § 30). A descoberta de algo temível funda-se no abrir-se temeroso de mundo, revelando ao Da-

sein que seu ser está em jogo. Aquele que se encontra com um pavoroso inseto teme por seu ser-aí. Mesmo quem teme por seus familiares, por seus bens etc., teme por seu ser, pois ser-aí é ser-no-mundo. Temer pelos familiares é temer por quem se é-com. Heidegger indica como modulações do medo o susto, o horror, o pavor, a timidez, a pusilanimidade, a medrosidade e o pismo, cada qual articulando uma modulação do encontrar-se. Encontrar-se ameaçado e ameaçável é constitutivo do existir; é um existenciário. No medo, esse encontrar-se é localizado num ente do interior do mundo, como se dele – a barata, por exemplo – emanasse a ameaça, ocultando daquele que se descobre ameaçado seu caráter de ameaçável, isto é, de ser em jogo seu ser.

A análise do encontrar-se angustiado segue o mesmo caminho. Diante de quê a angústia angustia? Do quê foge o Dasein angustiado? Há uma indeterminação da suposta fonte geradora da angústia; não posso dizer se é isto ou aquilo que me angustia, ainda que ameaçado me encontre. Nesta experiência, os entes do interior do mundo mostram-se irrelevantes. Ou melhor, mostram-se estranhos, inúteis, sem conjunções possíveis. Sente-se estranho. A experiência de angústia não pode, pois, ser confundida com a de ansiedade ou medo; estas encontram algo para ameaçar. Assim, a angústia não se angustia diante deste ou daquele ente, que se aproxima daqui ou de lá; o ameaçador não está em lugar nenhum. Está aí. E está tão ‘presente’ que “oprime e corta a respiração” (Heidegger, 1927/2012, p. 523, § 40). Experiência estranha. Ou melhor, de estranhamento.

Se não de um ente do interior do mundo, é diante do próprio ser-no-mundo que a angústia se angustia. Outro modo de dizer isto é que é diante do mundo que ser-aí se angustia, mas aquele está irrelevante, sem significatividade, não oferece possibilidades, não diz nada. Isto é, Dasein angustia-se diante da própria condição de dejectado em mundo cuja significatividade lhe antecede e entregue à responsabilidade por ser. Assim, o diante-de-que e o por quê do angustiar-se são o mesmo: ser-aí.

A não-significatividade do mundo aberta na angústia retira do Dasein todas as possibilidades cotidianas. Não podendo ser, Dasein descobre sua ‘dependência’ do mundo. Descobre-se como ser-possível. Esta condição permanece encoberta pela ocupação cotidiana e pelas autointerpretações provenientes do mundo compartilhado (tradição). A angústia derruba o véu que oculta a radical singularidade do Dasein, isto é, que só eu posso ser quem sou e tenho que ser: o *solus ipse* existenciário.

O ser-no-mundo angustiado sente-se estranho. Em português, ‘estranho’ deriva do latim *extraneus*, que significa estrangeiro, externo, de fora. Sua raiz é *extra*, fora. Em alemão estranho é *unheimlich*, que

significa literalmente não-em-casa. *Heim* é lar, casa. Estar estranho é não-estar-em-casa, sentir-se-fora-de-casa. O encontrar-se da angústia arranca da familiaridade cotidiana de ser-em-o-mundo. No cotidiano, cada qual ‘sabe’ o que são as coisas, os outros e si mesmo a partir da ocupação. Mesmo um doente sem diagnóstico está familiarizado no mundo; ele ‘sabe’ que tem uma doença, encontra os outros significativamente – médicos como aqueles que buscarão uma explicação e um tratamento, familiares como aqueles que compartilham o sofrimento etc. Mas na angústia o sentir-se-em-casa no mundo é perdida. O movimento da existência que se encontra angustiada é o de buscar familiarizar-se novamente. Heidegger explica isso afirmando que, angustiado, o ser-no-mundo foge de si para o mundo. Ou seja, encontrando-se estranho (não-em-casa) busca a significância compartilhada. É o que acontece quando a estranha angústia é transformada em problema neurológico, psicológico ou espiritual. Seu poder arrebatador é domesticado e transformado em algo sobre o que se tem suposto controle.

A fuga em direção ao mundo é o existenciário *decair* (Heidegger, 1927/2012, p. 38) – ser junto ao mundo, absorvido nas ocupações, perdido na curiosidade, na ambiguidade e no falatório d’*a-gente*. Decair é o modo como Dasein lida cotidianamente com a estranheza existenciária, com a radical indeterminação de seu ser.

De agora em diante se faz fenomenicamente visível aquilo diante-de-que o decair, como fuga, foge. Não *diante* do ente do-interior-do-mundo, mas precisamente *para* este como ente em que a ocupação, perdida em a-gente, pode manter-se numa tranquila familiaridade. A fuga que decai *no* ser em-casa da publicidade é fuga *diante* do não-ser-em-casa, isto é, ante o estranhamento que reside no *Dasein* como ser-no-mundo dejectado e entregue em seu ser à responsabilidade de si mesmo. Esse estranhamento persegue constantemente o *Dasein*, constituindo, mesmo que de modo inexpresso, uma ameaça à sua perda cotidiana em a-gente. Essa ameaça pode caminhar factualmente junto com uma total segurança, não necessitando da ocupação cotidiana. A angústia pode irromper nas situações mais anódinas. Dispensa até a obscuridade em que a-gente mais comumente e mais facilmente experimenta um estranhamento. (Heidegger, 1927/2012, p. 529, § 40)

A angústia pode ‘tirar o chão’ do Dasein em momentos ou situações mais banais³⁷. Como encontrar-se, não está em poder do sujeito de-

³⁷ Vejo exemplos claros disto em contos de Clarice Lispector, como em *Amor*, cuja protagonista Ana, voltando para casa num bonde com as compras para o jantar, é ar-

terminar como ou quando se 'sente' assim. Todo estado-de-ânimo é um acontecimento que pode ser convidado, mas nunca produzido. Pode-se lutar contra ele, mas não o eliminar. Na ontologia heideggeriana a angústia é existenciária e revela a estranheza ontológica da existência e a inospitalidade do mundo. Não é, portanto, um problema psicológico, comportamental ou mesmo existencial que deva ser eliminado. Assim, o fenômeno da existência busca dar ouvidos ao inquieto silêncio da angústia. Ser-estranho e ser-possível são dois modos de indicar o ser do Dasein.

A angústia é apontada em *Ser e tempo* como o encontrar-se que permite uma visão clara do Dasein, pois afasta os encobrimentos d'a-gente e revela à existência que embora ela seja em-o-mundo, ela é outra em relação a ele. Enquanto mundo é tranquilo e familiar, ser-aí é angústia. Mas, mesmo sendo diferentes, ambos se copertencem. É a mesma dinâmica do ser-para-a-morte: morrer é a possibilidade da impossibilidade, de não-mais-ser, que constantemente habita o ser-aí. É ele mesmo e seu outro. Assumir a existência é assumi-la finita e mortal e não se desviar e a ocultar. Por isso a angústia precisa poder irromper, não ser falseada como medo. É o encontrar-se angustiado que possibilita o ser-adiantado-em-relação-a-si-mesmo para-a-morte, delimitando o existir como meu tempo finito. É o que abre a modalização próprio-impróprio do empunhar minha existência. É, ainda, o estado-de-ânimo que coloca o Dasein ante o nada de sua possível impossibilidade.

'O' nada como constitutivo do ser-aí é tematizado em *Ser e tempo*, mas é na preleção *O Que é Metafísica* que aparece com mais ênfase. No cotidiano, a experiência de estar estranho da angústia, que oprime e corta a palavra, é frequentemente seguida da explicação: "não foi nada". O mais correto seria dizer: "foi nada", pois a angústia "torna manifesto o nada" (Heidegger, 1929/2008, p. 122). Heidegger explicita:

A angústia corta-nos a palavra. Pelo fato de o ente na totalidade se evadir e, assim, justamente o nada nos acossar, emudece em sua presença qualquer dicção do "é". O fato de nós procurarmos muitas vezes, na estranheza da angústia, romper o silêncio vazio com palavras sem nexo é apenas o testemunho da presença do nada. Que a angústia revela o nada é confirmado imediatamente pelo próprio homem quando a angústia se afasta. Na posse da claridade do olhar, a lembrança recente nos leva a dizer: Diante de que e por que nós nos angustiávamos não era "propriamente" – nada. Efetivamente: o nada mesmo – enquanto tal – estava aí. (Heidegger, 1929/2008, p. 122)

rebatada por um cego mascando chicletes no ponto de ônibus (Lispector, 1960), ou como no encontro de G.H. com a barata no quarto de empregada (Lispector, 1964).

Nada não é o oposto de ser nem sua negação lógica, como legado por interpretações do poema de Parmênides. Ser e nada se copertencem. No Dasein, nada é a impossibilidade constantemente à espreita que funda o ser-possível. A respeito do nada, nada se pode dizer. Não se pode dizer que 'é' isto ou aquilo. E, entretanto, ele é e pode irromper e manifestar-se como inquietante estranheza. Como seria possível atribuir à existência qualquer determinação de seu ser? Como definir que o homem é isto ou aquilo, se seu 'ser' é atravessado de nada, qual teia de aranha sobre a noite? Todos os modos de ser são modos de lidar com a nada que Dasein é no fundo de seu ser. É sobre o nada que os projetos existenciais se lançam.

Aí se encontra a afirmação da liberdade ontológica que tanto fascina os alunos! É por não ter determinações prévias que cada ser-aí tem que se 'fazer' lançando-se nas possibilidades que seu mundo fornece. Mas, sendo de qualquer modo, isto é, lançando-se em qualquer possibilidade existencial, encobre-se 'o' nada que sustenta o poder projetar-se do ser-aí. Por isso, diz-se que o ser do Dasein é "*ser-fundamento negativo de uma nulidade*" (Heidegger, 1927/2012, p. 833, § 62). Fundado em nada, cada existência se faz tal como é possível fazer-se e em momento algum finaliza sua tarefa. Ao angustiar-se, a existência descobre que, no fundo, é nada. Como cada um lida com essa determinação existenciária é tarefa existencial e pode ser realizada própria ou imprópria.

A angústia em *Ser e tempo* tem ainda outro sentido: ela suspende a significatividade cotidiana compartilhada, de modo que nada é possível ao ser-aí, isto é, os usos cotidianos familiares não se ofertam como possibilidades existenciais. Para Heidegger, a angústia é a possibilidade da *epoché*. Enquanto em Husserl a suspensão fenomenológica é metodicamente construída, em Heidegger ela depende de uma experiência que não está nas mãos da existência. Angustiar-se não é algo que alguém decide previamente. Acontece. E quando acontece, abrem-se dois caminhos possíveis: deixar a angústia nadificar ou transformá-la em medo, sintoma, disfunção.

Para Heidegger, suspender a significatividade sedimentada não depende apenas da boa vontade ou de certas atitudes treináveis, pois exige que a condição humana já tenha aparecido e possa dar-se a ver (do modo como é possível ao nada mostrar-se: como experiência de angústia).

Assim, há um parentesco entre ser e nada (temas da ontologia) e a existência. A questão que anima a filosofia desde sua origem, diz Heidegger (1929/2008, p. 133), é "Por que existe afinal o ente e não antes o Nada?". É mistério para o qual filosofia e religião fornecem respostas, mas para qual a ontologia heideggeriana visa resgatar como enigma e pergunta. O ente, assim como as determinações sobre como o ente surge,

ocultam o nada que lhe pertence. Também a existência é nada e ser ao mesmo tempo; sendo isto ou aquilo, realizando-se nesta atividade, lançando-se naquela possibilidade, pode dizer de si mesmo: “sou professor”, “sou psicólogo”, “sou animal racional” e, com isso, encobrir o nada que copertence ao ser-aí corroendo sua frágil identidade substancial. Em tudo que sou, posso não ser. Em todo ser que sou, ‘há’ nada. Em toda familiaridade espere a estranheza que pode, a qualquer momento e inadvertidamente, irromper. Ser estranho, o homem! Instaurando familiaridade sobre a estranheza que o constitui, o homem faz da terra seu lar, ‘constroi’ sua existência. Mas a angústia solapa o sentir-se em casa, revelando que ser é tarefa interminável e que qualquer familiaridade é apenas provisória. Por mais que faça do mundo sua casa, nunca se torna como ele. Seu ser está sempre em jogo, diferentemente dos entes, cujo ser lhes é indiferente. A existência está entregue à responsabilidade de existir. Dasein é preocupação, cuidado (*Sorge*).

Ser-Preocupação (*Sorge*)³⁸

Como, então, determinar o ser da existência? O entrelaçamento de ser e nada impede qualquer determinação substancial. Para a Psicologia isso é problemático, pois essa ciência depende de uma definição identitária de seu ‘objeto’. Seguindo por esse caminho, Figueiredo (1998) acusa essa dificuldade da Psicologia e propõe que seu objeto seja a subjetivação (processo de trânsito, passagem e diferenciação), ao invés do sujeito. Mas, bastaria dizer que existir é fluxo, processo, vir-a-ser? Não se torna essa também uma determinação substancial, ainda que ser e vir-a-ser se tornem sinônimos? Para Heidegger essa inversão permanece presa à determinação de ser como substância. Assim, Nietzsche, filósofo crítico do platonismo substancialista ocidental, é interpretado como o último metafísico, para quem Deus morreu e ser tornou-se fumaça (Heidegger, 1943/2014). A substituição de uma determinação substantiva (personalidade, psiquismo, identidade) por uma fluida (fluxo, experiência, processo) é apenas virar o lado da mesma moeda. A analítica existencial libera uma nova, porém antiga, determinação do ser do homem; antiga como na tragédia grega ou como em fábula de Higino. Mas não se retorna a essa determinação por capricho, por Humanismo, nem se chega a ela por dedução. Ela dá-se a ver fenomenologicamente para a existência que, assumindo como tarefa explicitar-se, perde o conforto das interpreta-

³⁸ Márcia de Sá Cavalcante o traduz por ‘cura’.

ções herdadas da tradição e confronta-se com sua condição, tornando-se hermeneuta da facticidade. Segundo Stein, a determinação do ser do Dasein a que se chega em *Ser e tempo* não é uma nova teoria sobre o ser humano. É uma descrição fenomenológica da existência (Stein, 1990). Seria teoria se partisse de premissas e/ou hipóteses. Mas Heidegger é fenomenólogo e busca o *logos* que corresponde ao fenômeno em questão, que, na analítica existencial, é o ente que é abertura lógica (linguística) ao que se mostra. O ente analisado em *Ser e tempo* é o ente que nós mesmos somos, para o qual a hermenêutica é condição. Esse ente é desde Aristóteles o ‘animal racional’. Antes, era junção de corpo e alma, matéria e ideia, interpretação que é retomada pelo cristianismo e que permanece inquestionada por mais de dois milênios, desembocando na Psicologia, a ciência da mente. Assim, a analítica existencial retira a existência do encobrimento das interpretações legadas pela tradição, revelando-a como preocupação (*Sorge*).

Dasein é preocupação pois seu ser está a cada momento em jogo. Ser, na existência, é poder-ser. Todas as possibilidades existenciais em que ser-aí se lança são modos de responder à sua indeterminação ontológica, tornando-se alguém ou algo a partir do que é possível nos mundos históricos fácticos que habita.

Preocupação (*Sorge*) é o termo usado por Heidegger para indicar o ser do Dasein. Em alemão é *Sorge*, que pode ser traduzido por cura ou cuidado e significa “a ansiedade, a preocupação que nasce de apreensões que concernem ao futuro” (Inwood, 2002, p. 26), possuindo tanto o sentido de preocupar-se com algo (*sich sorgen*) quanto tomar conta, cuidar de alguém ou algo (*sorgen für*). Desse étimo derivam outros dois verbos importantes em *Ser e tempo*: *besorgen* (ocupar-se) e *Fürsorge* (preocupar-se). *Besorgen* significa obter ou prover algo para si ou para outrem, tratar, cuidar ou tomar conta de algo ou alguém e, principalmente no infinitivo substantivado, “estar ansioso, preocupado, perturbado com algo” (Inwood, 2002, p. 26). Ocupação (*besorgen*) indica a lida cotidiana com entes não Dasein. E preocupação (*Fürsorge*), o existencial ser-com-outros.

Sorge é o existencial que indica o modo temporal da existência revelado pela análise possibilitada pelo estado de ânimo da angústia. As três extases³⁹ temporais – ‘passado’, ‘presente’ e ‘futuro’ – estão articuladas em toda possibilidade fáctica, em todo modo de existir, como

³⁹ Heidegger chama de êxtases as direções temporais para deixar claro que não são delimitadas e definidas, como os conceitos de passado, presente e futuro dão a entender, e também para mostrar que a existência (ex-sistência) está sempre ‘fora’, adiante, atrás.

existenciariedade, factualidade e ser-do-decair. *Existenciariedade* indica o poder-ser, isto é, o adiantar-se em relação a si mesmo ('futuro') de todo entendimento. Por exemplo, o pregar um prego antecipa, presentificando, por assim dizer, o telhado que abriga das intempéries. *Factualidade* indica a significatividade herdada, os modos históricos compartilhados pelos quais os entes já estão disponíveis e interpretados. No exemplo, seriam os métodos tradicionais de construir telhados, os materiais usados para os construir etc., que não são inventados a cada vez, mas familiarmente repetidos "como a gente sempre fez". E *ser-do-decair* indica o que e como é encontrado na situação atual. No caso, pregos, martelos, telhas etc. como entes que servem para o abrigar.

A fim de zelar para que a descoberta do ser-preocupação tenha fundamento, Heidegger busca na história ocidental um testemunho pré-ontológico, isto é, alguma tematização da essência do homem como ser-preocupação realizada sem o objetivo de definir o ser da existência. Encontra numa fábula transmitida por Higino uma "prova" (Heidegger, 1927/2012, p. 551, § 42). para o ser-preocupação como essência da existência. Isto é, não é a primeira vez na história da humanidade que esse modo de entender a existência foi possível. A fábula é anterior ao advento da ciência e da metafísica, o que a protege das hipostasias que as caracterizam. Heidegger cita-a do latim e a traduz na exata metade de *Ser e tempo*. Isso leva Stein (1990) a defender que a fábula da preocupação coroa sua construção de uma antropologia dogmática fundada no encurtamento hermenêutico, inaugurando uma ontologia geral. Trata-se de um "ponto de não retorno, a partir do qual se passaria não apenas a ter que redefinir, mas subverter as pretensões de qualquer ontologia ou epistemologia futuras" (p. 81).

A essência da existência como ser-preocupação prepara um novo paradigma filosófico, um novo modo de compreensão da realidade. Por isso, não pode ser simplesmente absorvido por um paradigma diferente, como as psicologias que se intitulam fenomenológicas parecem fazer. A ontologia heideggeriana é uma nova ontologia.

Cito a tradução de Castilho para a fábula:

Um dia em que a 'Preocupação' atravessa um rio, vê um lodo argiloso: pensativa, pega um tanto e começa a moldá-lo. Enquanto reflete sobre o que fizera, Júpiter intervém. 'Preocupação' lhe pede que empreste espírito ao modelo, no que Júpiter consente de bom grado. Mas, quando 'Preocupação' quis impor-lhe seu próprio nome, Júpiter a proíbe e exige que seu nome lhe deveria ser dado. Enquanto 'Preocupação' e Júpiter discutiam sobre o nome, a Terra (*Tellus*) surge também a pedir que seu nome fosse dado a quem ela dera seu corpo. Os quere-

lantes tomam, então, Saturno, para juiz, o qual profere a seguinte decisão equitativa: 'Tu, Júpiter, porque deste o espírito, deves recebe-lo na sua morte; tu, Terra, porque o presenteaste com o corpo, deves receber o corpo. Mas, porque 'Preocupação' foi quem primeiro o formou, que ela então o possua enquanto ele viver. Mas, porque persiste a controvérsia sobre o nome, ele pode se chamar *homo*, pois é feito de *humus* (terra). (Heidegger, 1927/2012, p. 551-3, § 42)

Enredada na tradição metafísica, uma rápida interpretação da fábula reconhece aí mais uma mitologia sobre o homem como constructo corporal-espiritual, bio-psico. Mas a fenomenologia exige a suspensão dessa interpretação platônica-cristã. Sua hermenêutica exige a conquista do modo de acesso mais correspondente, que, para Stein (1990), significa reconhecer a especificidade dessa fábula. Seguindo a indicação de um estudioso de fábulas (Blumenberg), Stein explica que é necessário para compreendê-la considerar por que Preocupação atravessa o rio. A fábula inicia com ela o atravessando. Ao atravessar o rio, tem sua imagem espelhada na água e projetada no barro do fundo, o que lhe serve de molde para a criatura. Faz o *homo* à sua imagem e semelhança. Mas, diferentemente da beleza do deus judaico-cristão, a imagem de Preocupação pode não ser encantadora; até o contrário, pode ser disforme, atormentada e, por isso, sugere Stein, não apareceria na narrativa. É essa a justificativa para que Saturno, o deus-Tempo, lhe confira a propriedade enquanto vive. Assim como Preocupação vê-se ao olhar para o rio, Dasein 'vê-se', isto é, sabe quem é, a quantas anda, experimenta seu fundamento nulo e dele foge, pois se reconhece disforme e atormentado, a quem ser é tarefa que só se conclui quando já não é mais. Encobrendo sua condição de *ter-que-ser* lançado e finito (sua estranheza originária) entranha-se na lida cotidiana, sendo isto ou aquilo e encontrando familiaridade tranquilizadora. Assim, a existência é demiurga de si mesma; por não ter rosto, faz-se a partir dos rostos disponíveis, isto é, das possibilidades fácticas fornecidas pelo mundo. Mas a angústia, sem aviso, abre sua estranheza e solapa as ilusórias identidades mundanas. Mesmo sendo demiurgo de si mesmo, enquanto existe, está sob o jugo do tempo. É Saturno quem decide quanto à vigência de Preocupação. Por isso, Stein (1990) diz que Dasein é o demiurgo eunuco de si mesmo; ao mesmo tempo que, indeterminado (isto é, determinado por Preocupação, que não lhe fornece quididade), tem que se criar, seu criar-se é limitado pelas possibilidades existenciais (históricas) e não dispõe do fim de sua obra. Tempo determina o existir.

A fábula de Preocupação prepara a re-petição da análise do ser-em-o-mundo à luz da temporalidade peculiar ao Dasein, fundamento das interpretações de ser ao longo da história ocidental, isto é, das ontologias.

A analítica existenciária é ontologia fundamental. Preocupação (*Sorge*) é a condição 'humana' que sustenta o advento de ontologias, isto é, Dasein responde à questão que seu existir é determinando seu ser e do que encontra na lida cotidiana. A estrutura da preocupação é temporal: *existenciariedade* (ser-adiante-de-si-mesmo, 'futuro'), *factualidade* (já-sendo-em, 'passado') e *ser-do-decair* (ser-junto-ao-ente-do-interior-do-mundo, 'presente'). Dasein é "futuro sendo-sido presencizante" (Heidegger, 1927/2012, p. 889, § 65).

A temporalidade originária revela que a existência não é uma ocorrência na cronologia, mas um acontecimento no qual se articulam os três êxtases temporais. Desse modo, qualquer tentativa de descrever a existência em termos de processo, desenvolvimento ou evolução, que pressupõem linearidade e continuidade, passam ao largo desse fenômeno. A existência não é uma corrente ininterrupta de vivências, e, sim, atravessada por quebras e rupturas. É "acontecencial" (Loparic, 2001, p. 106). Sendo temporal, a existência é essencialmente histórica.

Em alemão há duas palavras para 'história': *Geschichte* e *Histoire*. O primeiro é o mais comum, enquanto o segundo é usado para se referir à história como objeto de ciência, a historiografia. A palavra *Geschichte* vem de *geschehen* – acontecer, gestar – indicando o caráter acontecimental da história. Não é um continuum, como levam a crer as ciências históricas, que encontram nexos e causalidades que costuram um sentido único. A história é atravessada por interrupções, irrupções, viradas etc., como a existência, mas estas ficam encobertas pela narrativa historiográfica. O mesmo ocorre com a história pessoal. É um emaranhado de fatos, eventos, acontecimentos reunidos por um sentido que os ordena, que marca a importância de alguns e a irrelevância de outros, relegando-os ao esquecimento. Mas, como acontecimento, o sentido pode mudar e o antes banal revela-se agora especial; o significativo, irrelevante. A biografia é, assim, um acontecimento compartilhado (Critelli, 2012) do qual só se pode fazer afirmações conclusivas quando finda.

Essa descrição da existência visando seu ser (Dasein) é ontológica. Muito rapidamente ela pode ser convertida numa antropologia (ôntica), o que trai o sentido da análise heideggeriana. Mas Psicologia não é Filosofia. É uma ciência ôntica. Será possível efetuar a passagem da ontologia para uma ciência ôntica? Isso torna a analítica existenciária uma antropologia? Se sim, essa antropologia pode fundamentar a Psicologia? Será isso o que caracteriza o ser-psicólogo fenomenológico existencial? Na direção de responder essas perguntas retomo os desdobramentos da publicação de *Ser e tempo* nas ciências psicológicas.

V

Desdobramentos da Ontologia Heideggeriana na Psicologia

A questão que se desdobra desta retomada da ontologia heideggeriana é: o que isso tem a ver com ser psicólogo? Isto é, como esta repetição do ser da existência por Heidegger abre possibilidades para ser psicólogo? O que pode um psicólogo fundamentado na ontologia heideggeriana?

Considerando minha história e as tradições que compartilhei e compartilho, devo também perguntar como esta compreensão de existência do outro e própria se faz e fez presente na minha trajetória como psicólogo. Essa pergunta é pertinente, pois enquanto eu estudava a ontologia de Heidegger eu realizava atendimentos psicológicos... mais precisamente, psicoterapêuticos. Como é estar diante do outro como psicólogo e como existência deixando-o livre para também ser existência?

Recebi muitos pacientes no consultório que não voltaram para uma segunda ou terceira sessão. Não foram atendimentos psicológicos? Realizei atendimentos em grupo, dei e dou aulas, supervisiono atendimentos psicoterapêuticos, realizo e supervisiono atendimentos de plantão psicológico. Em tudo isso acredito estar sendo um psicólogo fenomenológico existencial fundamentado na ontologia heideggeriana. Então, como é ser e estar assim com outros?

Aprendi desde o início de minha formação que a fenomenologia existencial faz-se psicoterapia, mais especificamente, Daseinsanalyse. E foi assim que, do ponto de vista histórico, o pensamento de Heidegger chegou à prática psicológica, primeiramente nos estudos do psiquiatra Binswanger, depois com Medard Boss. Ambos compartilham uma história profissional comum: são médicos psiquiatras, profundos conhecedores da psicanálise freudiana, que em suas obras figura como principal interlocutora.

A Daseinsanalyse de Ludwig Binswanger (1881-1966)

Binswanger é psiquiatra, filho e neto de psiquiatras. Sua residência se dá sob supervisão de Carl Jung na clínica Burghölzli, dirigida por Eugen Bleuler. Seu avô é fundador da clínica de Bellevue, que sob sua administração torna-se importante centro cultural, abrindo espaço para debates com importantes filósofos e artistas da época; Freud, Scheler, Husserl, Heidegger e Buber são alguns dos ilustres visitantes. Com base em estudos e posteriormente com os diálogos, o psiquiatra desenvolve sua Daseinsanalyse. Seu objetivo é fundamentar cientificamente a psiquiatria, pois, a seu ver, a biologia e a psicologia da época não davam conta de compreender coerentemente os fenômenos psiquiátricos. Para isso, lança mão da psicanálise freudiana, mas logo incorpora a fenomenologia husserliana e, logo após a publicação de *Ser e tempo*, a analítica existencial de Heidegger.

Spiegelberg (1972) e Ellenberger (May, Ellenberger & Angel, 1958) propõem quatro estágios de desenvolvimento da psiquiatria daseinsanalítica⁴⁰ de Binswanger: 1) fase pré-fenomenológica, 2) primeira fase husserliana (1922-1930), 3) fase heideggeriana (1930-1950), 4) segunda fase husserliana. Dedico-me a delinear como a ontologia heideggeriana influenciou seu trabalho.

Freud era tido por ele como pioneiro na investigação por experiência direta do homem. Dessa experiência surge uma antropologia, que ele tenta situar como fundamento da psiquiatria. Porém, preocupado com a sustentação científica dessa disciplina, encontra fraquezas epistemológicas e metodológicas na psicanálise. A apropriação da fenomenologia de Husserl lhe é por isso fecunda, pois encontra nela a possibilidade de superação da dualidade subjetivo-objetivo, natureza-psíquico, ciência natural – ciência do espírito. A analítica existencial de *Ser e tempo* é assim assumida por Binswanger como antropologia filosófica (Giovanetti, 2012). Homem e mundo são um só, “correlativos em simbiose” (Spiegelberg, 1972, p. 220), exigindo para a compreensão dos modos de ser de alguém a descrição de seus mundos habitados do ponto de vista do sentido dos entes que nele aparecem, da espacialidade, temporalidade, do estado de ânimo (que ele chama de coloração ou iluminação).

A primeira ‘aplicação’ da descrição da existência realizada por Heidegger é no artigo “Sonho e Existência”, artigo no qual Binswanger analisa ascensão e queda como espacializações animadas (isto é, estados-

⁴⁰ Renomeada “Antropologia Filosófica” na quarta fase (após 1950).

-de-ânimo), modos de abertura de mundo. Seu foco é a experiência onírica, tão reveladora dos estados-de-ânimo da existência quanto os fenômenos em vigília; afinal, o sonho “nada é senão um modo particular do ser humano”⁴¹ (Binswanger, 1930/2002, p. 423). O sentido da reflexão de Binswanger é responder “quem e o que somos?”, pergunta para qual a filosofia e as ciências fornecem respostas piores que poesia, mitos e sonhos, afirma. O psiquiatra encontra na analítica existencial de *Ser e tempo*, sobretudo na análise da cotidianidade, novos e mais correspondentes caminhos para respondê-la.

A analítica do ser-aí também sustenta as análises de casos de esquizofrenia e de psicose maníaco-depressiva realizadas por Binswanger. Faz isso como esforço de ampliar o campo de estudo da psicanálise, inicialmente restrito às neuroses histéricas. Seu cotidiano em sanatório convoca-o a entender e tratar as chamadas ‘psicoses’, que são por ele interpretadas com base em estudos biográficos mostrando o projeto-de-mundo – interpretação binswangeriana da abertura como projeto dejectado – da pessoa em análise.

A Daseinsanalyse é para Binswanger mais um modo de compreender a experiência do paciente do que um método interventivo, isto é, do ponto de vista da prática, ele lança mão de métodos diversos, da psicanálise tradicional aos medicamentos. Por exemplo, relata uma situação de uma paciente que sofria de fortes crises de soluço durante a menstruação. Numa dessas crises, comprime sua mão em torno da traqueia da moça até que ela perca o ar, debatendo-se para livrar-se do estrangulamento. Repete esse “ritual” (chama-o assim) nas próximas três ocorrências até que o sintoma é eliminado de vez. Ao longo desse processo tem a chance de conhecer a “biografia exterior e a história de vida íntima da paciente” (Binswanger, 2001, p. 150), com base na qual pode entender o significado dos espasmos à luz do sentido de sua existência. Essa exploração da existência histórica é “o fator psicoterapêutico de cura mais importante” (Binswanger, 2001, p. 152), mais do que o “gesto psicoterapêutico” de enforcamento. Este, explica o psiquiatra, só é psicoterapêutico pois acontece no contexto de relação médico-paciente, isto é, amparado pela confiança depositada no médico pelo paciente. Tal confiança é “condição *sine qua non* de todo ato psicoterapêutico” (Binswanger, 2001, p. 149) e precisa ser correspondida pelo médico, deixando claras suas boas intenções e tratando o paciente “não como um objeto que se conserta, mas trazendo-lhe uma atenção confiante, como ‘pessoa’” (Binswanger, 2001, p. 149). Isto é, a psicoterapia acontece na e pela relação terapêutica.

⁴¹ Medard Boss posiciona-se semelhantemente ao indicar o sonhar como existencial.

Nesse mesmo artigo sobre psicoterapia, Binswanger (2001) acaba por lançar luz à questão que norteia minha pesquisa (o que pode um psicólogo fundamentado na ontologia heideggeriana?). Ele se propõe a responder a pergunta feita por médicos: “como pode agir a psicoterapia?” Analisando-a, descobre dois significados entrelaçados: 1) como é possível que a psicoterapia possa agir?; 2) de que maneira a psicoterapia pode realmente agir? O primeiro indaga as condições do acontecimento psicoterapêutico, ao que o psiquiatra mostra que é o encontro entre duas pessoas – psicoterapeuta e paciente – no qual aquele lida com este como existência. O segundo significado pergunta como concretamente é realizada a psicoterapia. Também minha pergunta pode ser assim destrinchada. Perguntar o que pode um psicólogo é indagar o que possibilita ser-psicólogo, assim como pelos modos como acontece concretamente. No início da minha formação a psicoterapia foi-me apresentada como um modo concreto de ser-psicólogo. Mas certamente não é o único. Assim, descrevendo e refletindo a respeito dos modos como sou psicólogo, posso encontrar elementos para a pergunta norteadora desta pesquisa.

Binswanger é o primeiro a fundamentar a psicoterapia na analítica existencial e inaugurar uma tradição cujos ecos são ouvidos no início de minha formação em psicologia e ainda presentes nas perguntas dos alunos sobre o poder ou não fazer isto ou aquilo em psicologia. Mas a repetição da tradição exige que eu coloque novamente a pergunta: considerando que é pela psicoterapia que a ontologia heideggeriana entra no campo de práticas *psi*, será ela a única possibilidade de ser-psicólogo fundamentado na ontologia heideggeriana? Em busca de responder essa pergunta, considero a apropriação da ontologia heideggeriana por Medard Boss, com quem o filósofo colabora pessoalmente por mais de uma década.

A Daseinsanalyse de Medard Boss (1903-1990)

Medard Boss é mais detalhado na descrição de seu *modus operandi*⁴². Fez análise didática com Freud, de modo que conheceu o jeito de ser analista do fundador da psicanálise. Tanto que diz que Freud era daseinsanalista sem o saber! Afinal, não havia a estrutura teórica da psicanálise mediando sua prática. Pelo contrário, o analista era curioso e interessado em conhecer a experiência do paciente e acreditava na liberdade e

⁴² Ver os capítulos sobre relação daseinsanalista-paciente em *Psicanálise & Daseinsanalyse* (Boss, 1963) e *Fundamentos Existenciais da Medicina e da Psicologia* (Boss, 1994).

indeterminação humanas, apesar de sua teorização ir na contramão disso (Boss, 1963). Boss dialoga com a técnica psicanalítica a fim de fornecer-lhe a fundamentação de que carece: a analítica do Dasein.

Suas publicações delineiam a terapia Daseinsanalítica como relação médico-paciente voltada para o amadurecimento existencial deste. Amadurecer significa apropriar-se das possibilidades existenciais (ônticas) dadas no mundo fáctico do paciente mas que ele não está podendo assumir como suas. Seu existir fica enredado na impropriedade. O processo terapêutico é um processo analítico dirigido para a apropriação da existência. Para tanto, cabe ao terapeuta

[...] aceitar o paciente totalmente tal como ele é, com todas as suas belezas físicas e mentais, assim como seus defeitos. Todas as possibilidades do paciente devem ter a chance de emergir. Ele [paciente] precisa tornar-se livre, independente das ideias pessoais, desejos ou julgamentos do analista. (Boss, 1963, p. 71)

A essa descrição da atitude permissiva, que deixa-ser a existência do outro tal como é, soma-se a exigência de estar com o outro como existência e não como marionete de forças psíquicas, físicas ou sociais.

A Daseinsanalyse clínica de Boss está em consonância com a prática de Binswanger no que tange à relação entre ontologia heideggeriana e prática clínica. Ambos partem do método psicanalítico de Freud e recorrem a *Ser e tempo* como “concepção de homem”, isto é, como descrição mais fiel da existência a fim de fundamentar a prática clínica realizada pelo médico psicanalista. Isto é, a analítica existencial torna-se antropologia fenomenológica.

A incorporação da ontologia heideggeriana por Binswanger acontece na região ôntica da psiquiatria. Ele já dialogava com a psicanálise freudiana com a intenção de compreender os fenômenos então chamados de ‘psicóticos’. Até pouco tempo antes eram chamados de ‘doenças mentais’. A *História da Loucura*, de Foucault (2005), discute como essa região ôntica surge do esvaziamento dos leprosários, da fundação dos hospitais gerais, da comparação de tipos de comportamentos desajustados e da determinação de certos desvios de conduta como doença mental tratável, herdando da lepra estigmas que até hoje se luta para afastar. Binswanger está nessa história. Herda de sua família um sanatório e da história a loucura como doença mental, que ele repensa fundamentado nas fenomenologias de Husserl e Heidegger como acontecimento biográfico formativo-de-mundo, superando o problema epistemológico da divi-

são sujeito-objeto, mas permanecendo ligado ao papel do médico como realizador de um tratamento recebido pelo doente.

Boss está nessa mesma história, mas sua apropriação da ontologia heideggeriana não se restringe à psiquiatria. Ele é médico. A analítica existencial serve-lhe para fundamentar a prática médica como um todo. Inicialmente, a psicoterapia era, para ele, parte dessa prática. Sua obra principal é *Grundriss der Medizin* (Fundamento da Medicina), de 1971, e traz como subtítulo *Abordagem fenomenológica da fisiologia, psicologia, patologia e terapia e Medicina Preventiva correspondente ao Dasein na sociedade industrial moderna*⁴³. O livro foi escrito com intensa colaboração de Heidegger e é um esforço de formulação de uma “terapia amparada numa fundamentação mais humana e mais correspondente ao Dasein (*Daseinsgemäss*) da medicina” (Boss, 1994, p. xxx). Na segunda edição é acrescentado *Psicologia* ao título. Boss justifica a inserção dizendo que ele apressadamente assumiu que estaria claro para todo leitor que uma fundamentação existencial da medicina também o é da psicologia e sociologia. Essa é a obviedade da tradição que ele herda, que posiciona o médico no lugar de autoridade no conhecimento de saúde e doença humanos (Stadlen, 2005).

Compreendendo o impulso destrutivo da ontologia heideggeriana, Boss reconhece a necessidade de nova fundação para as práticas voltadas à saúde da existência, sob os cuidados do Daseinsanalista. Ele propõe que a Daseinsanalyse seja uma fusão, por assim dizer, de medicina, psicologia, psiquiatria, psicossomática e sociologia. Isto é, essas ciências diversas surgem de um desconhecimento da existência, que pode ser sanado pela analítica existencial de Heidegger. Não faz sentido dirigir-se de modos tão distintos e inconciliáveis aos mesmo ‘objeto’ temático, assim como não se resolve o problema de sua denominação incluindo as partículas psico-, sócio-, espírito- a *soma*.

Vale, então, ressaltar que os daseinsanalistas abdicam dos termos “psicanálise” e “psicoterapia” a favor de “daseinsanalyse” e “terapia”, pois não há sentido em falar de *psico-* quando quem adocece é a existência, não o psiquismo. A questão que fica é: o que é adoecer nesse contexto? Essa pergunta é importante pois revela o espectro de problemas para os quais a Daseinsanalyse busca soluções, isto é, age, indicando o que pode um daseinsanalista. O que motiva alguém a procurar um daseinsanalista?

⁴³ *Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemässen Präventiv-Medizin in der modernen Industriegesellschaft.*

(Psico)terapia daseinsanalítica

Na Daseinsanalyse, todo adoecer é um modo de ser e estar restrito na liberdade para responder livremente ao que se manifesta na clareira de mundo. Uma perna quebrada é uma restrição na realização de possibilidades existenciais, como caminhar ou dirigir para o trabalho, assim como a sensação constante de estar sendo vigiado e perseguido, que impede de sair de casa ou se relacionar com outrem. Entender o sofrimento de alguém é considerar quais são as possibilidades existenciais restritas em cada situação e como se desenvolveu essa restrição à luz da biografia desta pessoa. Não há fenômenos patológicos em si, por assim dizer. É à luz da história de vida que as restrições podem ser descobertas; o estar-doente é uma modificação do ser-saudável. Ser-saudável é “a liberdade e a abertura em direção aos outros seres humanos e em direção a todos os outros seres encontrados” (Boss, 1994, p. 223).

Um modo de dar-se na vida de alguém a necessidade de cuidados tais que o daseinsanalista pode oferecer é a limitação na realização do cotidiano. É assim que eu costumo entender o sentido de alguém me procurar como psicoterapeuta. O que (e como) antes lhe era possível e não é mais? Ainda que restrito nos comportamentos, o estado de ânimo de familiaridade de ser-no-mundo permanece. Por exemplo, as explicações fisiológicas recuperam qualquer familiaridade perdida; aquilo que era desconhecido – e ameaçador pela estranheza – antes do contato com um médico é nomeado, enredado numa trama significativa e transformado em algo conhecido. Também a psicologia tradicional fornece nomes e medidas que tornam familiares experiências desalojadoras.

Quando alguém me procura como psicoterapeuta, de algum modo entende um para quê da psicoterapia e cabe a mim interpretar o que está sendo esperado de mim, isto é, quem estou podendo ser para o outro no momento que me procura. A resposta frequente para essa pergunta é que a psicoterapia é um método de solução de problemas afetivos e comportamentais e o que psicoterapeuta ensinará a lidar de novos jeitos com a situação que aflige. Isto é, a procura pelo psicoterapeuta acontece à luz de um entendimento prévio de como estou e como deveria estar e de que este profissional opera a passagem do primeiro para o segundo.

O início do processo psicoterapêutico exige o desfazer a aprisionante trama de sentido na qual o paciente está enredado, tomando a si mesmo como passivo, vítima impotente de uma situação, almejando ser transformado pelo poderoso psicoterapeuta, que detém o saber sobre o ser

humano. Esse caminho é necessário para que eu e paciente nos encontremos como existência.

A Daseinsanalyse de Binswanger também é uma reflexão sobre o sentido da prática terapêutica. Nesse sentido, o psiquiatra entende saúde como capacidade para lidar com – isto é, posicionar-se, destinar de algum modo assumindo como próprias – as questões que o existir impõe a cada um. Considerando que cada existência é dejecta numa história já em curso e projeta-se à luz dela, o psiquiatra afirma que:

Embora sua história esteja condicionada pelos temas que lhe foram designados e sobre os quais trabalha e mesmo que sua história consista em ter e trabalhar esses temas, ainda assim sua historicidade radica na atitude que assume ante seu 'fundamento'. (Binswanger, 1958, p. 225)

Existir é alternar momentos em que é ator e diretor da vida e momentos em que é expectador. Porém, essa liberdade essencial pode se perder, dando lugar a modos restritos de existir.

A prática cotidiana dos psiquiatras apresenta-lhes um modo mais específico de restrição, que é uma ameaça à habitual familiaridade de ser no mundo e o descortinamento do não-estar-em-casa originário. A cada momento a familiaridade pode ser perdida, o confortante habitar, rompido e a existência descobrir-se exilada, sem fundamento nem determinação ontológica quiditativa. A existência revela-se possível; ser é poder-não-ser. Quem eu sou, quem são os outros e o que são as coisas podem perder significância e importância. Isso acontece quando o sentido se esvai; é visitaço do nada chamada por Heidegger de angústia. É a experiência terrível de sentir-se estranho, não se sentir em casa, em lugar nenhum, pois desfez-se a familiaridade do mundo. Os motivos de procura pelo psiquiatra são variações deste tema; as chamadas psicopatologias são vários modos de responder à irrupção da indeterminação ontológica da existência.

Considerando minha experiência como psicólogo, identifico que a maioria das pessoas que me procurou ou foi trazida para psicoterapia foi visitada por estranheza, tendo perdido algo ou alguém que compunha a identidade cotidiana. Para elas, a familiaridade cotidiana cedeu espaço à pergunta 'quem sou eu?', possibilitando que empunhassem a própria existência. Mas muitos, num primeiro momento, pediam explicações ou orientações que de algum jeito tornassem conhecida e administrável a situação que lhes arrancou o chão, enfraquecendo o apelo da pergunta. Assim, a psicoterapia torna-se uma relação na qual o terapeuta

convoca a estranheza, indagando, pedindo esclarecimentos, detalhes, cuidando para que o que o paciente pensa e sente possa ser tomado em consideração (Pereira & Caldas, 2009). Por isso, é um processo muitas vezes demorado de deixar aparecerem entes na clareira de mundo que, por diversos motivos, não estavam podendo. Isso acontece na e pela relação terapêutica, que, pela permissividade e confiança, torna-se um novo modo ôntico de encontrar-se, possibilitando o surgimento do anteriormente negado. A relação terapêutica é também a experiência de sentir-se cuidado, 'objeto' de consideração, preocupação e interesse que inaugura a possibilidade de o paciente lidar assim consigo mesmo, isto é, com o que clama manifestação na clareira de mundo que é.

Também nos grupos terapêuticos em hospital psiquiátrico que realizei o sofrimento podia ser assim interpretado. Para essas pessoas, o CID, a rotina hospitalar, o encontrar-se no lugar de paciente sob tratamento de um psiquiatra resgatam uma frágil familiaridade na qual se reconhecem e desvelam os demais ao redor. Mas a familiaridade que recobram é a de 'paciente psiquiátrico', uma identidade impessoal que encobre a singularidade da existência que são.

Seria a Daseinsanalyse clínica a resposta à pergunta: "o que pode um psicólogo fenomenológico-existencial?"? Historicamente, ela foi uma primeira resposta dada a essa pergunta. Mas tão logo é introduzida no mercado das psicoterapias é transformada em mais uma perspectiva psicológica; no caso, uma que lança mão da técnica psicoterapêutica psicanalítica descrita por Freud, mas com uma fundamentação que resguarda a essência da existência de sua erradicação pela metafísica e seu último rebento, a técnica moderna. Boss, mais do que Binswanger, responde o que pode e o que não pode um psicólogo fenomenológico existencial, isto é, quais são os modos específicos de estar com o outro a fim de propiciar o resgate de sua liberdade ontológica. Mas faz isso propondo irrefletidamente uma modalidade de prática psicológica: a terapia daseinsanalítica.

Psicologia "heideggeriana"

Desde a publicação dos Seminários de Zollikon, surgem tentativas de pensar a Psicologia mais de acordo com os apontamentos feitos pelo filósofo. Destaco na literatura três dessas iniciativas de uma "Psicologia heideggeriana", realizadas por três psicólogos de nacionalidades

distintas, cujas indicações eu sigo a partir de agora na direção das possibilidades abertas pela ontologia heideggeriana para a psicologia. São eles o norte-americano Mark Letteri (2009), o britânico Hans Cohn (2002) e a brasileira Ana Maria Feijoo (2012).

A publicação de Cohn (2002) retoma aspectos da analítica existencial de *Ser e tempo* e sintetiza os *Seminários de Zollikon*, que, quando da redação de seu livro, permaneciam não traduzidos para o inglês. Esse livro apresenta a analítica existencial como antropologia existencial, indicando os existenciários ser-no-mundo, ser-com-outros, temporalidade etc. como essenciais para a compreensão dos fenômenos clínicos num contexto fenomenológico. Para o autor, expoente da terapia existencial britânica, os Seminários são “as raízes da terapia existencial”, conforme o título de seu livro. Retomando o sentido da filosofia desde sua origem como questionamento do sentido do homem e do mundo, Cohn propõe que a terapia existencial tem um quê filosófico. Ao abandonar a concepção de uma realidade objetiva com significação única oculta, o processo terapêutico se torna um tipo específico de relação voltado para o entendimento ilimitado de si e das escolhas feitas e a fazer. Sendo a existência ôntica-ontológica, abre-se a possibilidade de investigar o sentido ontológico das experiências ônticas.

O norte-americano Letteri (2009), ao assumir como tema de pesquisa a contribuição de Heidegger para a psicologia, circunscreve-a a *Ser e tempo* e os *Seminários de Zollikon*. *Ser e tempo* fornece uma compreensão de existência humana, que supera as dificuldades teóricas da psicologia tradicional. Os *Seminários de Zollikon* reúnem “as tentativas mais explícitas e determinadas de Heidegger de fazer conexões com a psicologia” (Letteri, 2009, p. 4), culminantes na *Daseinsanalyse*. Mas este autor está mais interessado em compreender como estas ideias fecundaram psicologias diversas, como a de Gendlin e Frankl.

Ele destaca os seguintes temas da ontologia heideggeriana como importantes para a psicologia: 1) Ser-aí, 2) Mundo e Encontrar-se (*Beifindlichkeit*), 3) Tempo e temporalidade. Estes temas apresentam a ‘compreensão de homem’ de Heidegger, que é apropriada pela Psicologia. Para Letteri (2009), “ser-aí” indica a condição de estar lançado no mundo independentemente de escolha, sendo responsável por construir a própria existência a cada momento. Sendo a cada situação, a “identidade” da existência não é substancial, mas reunida pela constância (*Ständigkeit*). Sendo no mundo, a existência a cada vez dispõe de uma compreensão tácita de sua situação. Essa compreensão se articula a como se sente a cada vez. Este autor aponta o colaborador de Carl Rogers,

Eugen Gendlin, como alguém que recorre a esta noção da ontologia de Heidegger para desenvolver uma abordagem psicológica que enfatiza a focalização (*focusing*) na experiência.

Discorrendo sobre as disposições, Letteri ressalta a angústia, analisada em *Ser e Tempo*, e o tédio, analisado em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, numa sequência parecida com a de Feijoo (2012), como reveladores do caráter temporal e histórico da existência. O autor sugere que na psicanálise freudiana já está presente uma compreensão desse caráter histórico do existir, mas a fenomenologia de Heidegger fornece para a psicoterapia clareza maior sobre isto e resulta em que esse processo seja assumido como de exploração “da ‘essência desenvolvvente’ do cliente e, assim, de seu habitar tempo-ralmente⁴⁴ como ser-no-mundo” (Letteri, 2009, p. 27).

O restante deste estudo discorre sobre os temas debatidos nos *Seminários de Zollikon*: consciência e inconsciente, causalidade e motivação, modos de relação paciente-terapeuta (ser-com-os-outros), corporeidade. Também há uma grande parte do estudo dedicada à temática da autenticidade, como modo em que a existência rompe com a inautenticidade da vida cotidiana.

Letteri (2009) e Feijoo (2012) destacam como traço mais característico de uma psicologia de bases heideggerianas a suspensão de toda determinação objetificante da existência humana. Esse é o sentido da fenomenologia da existência conduzida por Heidegger em *Ser e Tempo*, que reaparece nos *Seminários de Zollikon*. Segundo Heidegger:

Todas as representações encapsuladas objetivantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, usadas até hoje na psicologia e na psicopatologia devem desaparecer na visão daseinsanalítica em favor de uma compreensão completamente diferente. A constituição fundamental do existir a ser considerada daqui em diante se chamará *Da-sein* ou *ser-no-mundo*. [...] O que o existir enquanto *Da-sein* significa é manter aberto de um âmbito de poder-apreender as significações daquilo que aparece e que se lhe fala a partir de sua clareira. O *Da-sein* humano como âmbito de poder-apreender nunca é um objeto simplesmente presente. Ao contrário, ele não é de forma alguma e, em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação. (Boss & Heidegger, 1987/2009, p. 33)

⁴⁴ Grafado pelo autor, para ressaltar a raiz *tempo*: “time-ly”.

Esta questão coloca todas as psicologias que se referem a um sujeito, uma subjetividade, um *self*, mesmo que concebido em relação dialética ou recíproca com os objetos, em oposição à concepção de existência de Heidegger. Todas as psicologias que pensam a existência como um organismo, mesmo que acrescentando a ele outros aspectos, como psíquico, o espiritual, o social etc., reificam-na de algum modo, o que, à luz da analítica existencial, é uma deturpação do ser da existência (ser-aí). Ademais, como ressalta Feijoo (2012), todas as abordagens psicológicas se desenvolvem com base na concepção de um sujeito e o assumem como ideal a ser atingido. Com isso, todas se tornam prescritivas, tendo como ideal o funcionamento pleno previamente determinado.

Feijoo (2012) segue caminho semelhante a Letteri, mas recorre mais detidamente ao § 9 de *Ser e Tempo*, no qual o filósofo realiza uma primeira indicação da existência. Esta psicóloga também lança mão do curso *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, que foi um curso ministrado por Heidegger na Universidade de Freiburg entre 1929 e 1930. Fazendo isso, Feijoo revela a possibilidade de ouvir as reflexões de Heidegger sobre a contemporaneidade, o que vem a somar com a concepção de existência que ele desvela pelo método fenomenológico em *Ser e Tempo*. Nele, o filósofo se dedica às tonalidades afetivas, com ênfase no tédio. Angústia e tédio são temas caros na filosofia de Kierkegaard, que a autora propõe como filósofo complementar para a elaboração do que poderia ser chamado de “Psicologia sem psiquismo”

Ao suprimir o termo ‘Psicologia’ do título de seu livro, Feijoo propõe uma superação da objetificação constitutiva desta ciência. Letteri (2009) mantém inquestionada a “Psicologia”, isto é, não questiona o sentido de ser desta ciência. Ademais, entende a Psicologia como sinônimo de “Psicoterapia”. Sua análise atribui a Heidegger uma descrição da existência que pode servir de base para essa modalidade de prática, que ele chama ao longo do livro de “abordagem Heideggeriana à psicologia” (p. 10), “aplicação da filosofia Heideggeriana à psicologia” (p. 20), ou, simplesmente, “terapia existencial”. Esta última expressão gera confusões, como já visto. Revisando a vasta literatura em inglês sobre o assunto, Letteri reserva à Daseinsanalyse a denominação de “psicologia explicitamente Heideggeriana” (p. 95). O prefácio do livro, escrito por Emmy van Deurzen (2009), define esta proposta da seguinte maneira:

A terapia existencial é uma busca pela verdade. O diálogo com o cliente é uma discussão na qual nós visamos elucidar e revelar a vida em tantos aspectos quanto possível. Heidegger contribui imensamente para tais explorações. Sua obra é uma fonte um tanto subestimada que pos-

sibilita aos terapeutas e psicólogos trabalhar mais deliberadamente e de uma maneira muito mais vastamente baseada e com alcance mais amplo. A prática da psicoterapia e da psicologia inspiradas na obra de Heidegger está relacionada com a abertura de nossa visão de mundo, que é costumeiramente tão fechada e confinada. Está ligada a fazermos novas perguntas ontológicas, ao invés de permanecermos baseados nas dificuldades óticas que restringem o ser de uma pessoa no mundo. Está envolvida com o retorno às verdades fundamentais na existência de uma pessoa para que ela possa construir sua vida firmemente em fundamentos sólidos. (p. ix)

A proposta destes autores apresenta a psicologia fundamentada na ontologia heideggeriana como psicoterapia.

Winnicott, um psicanalista heideggeriano?

Outro importante teórico que precisa ser considerado é Loparic (1995, 1998, 1999, 2001), profundo conhecedor da obra de Heidegger, cuja obra tem apresentado o psicanalista britânico Winnicott como criador de uma psicanálise não metafísica que corresponde às exigências de uma psicologia fundamentada na ontologia heideggeriana.

Para Loparic, as psicologias que recorrem à ontologia heideggeriana frequentemente falham por desconhecer a diferença na filosofia de Heidegger na época de *Ser e tempo* (Heidegger I) e após a viragem (Heidegger II). É esse o motivo, afirma esse autor, pelo qual Medard Boss, mesmo com auxílio de Heidegger, não “desenvolveu em toda a sua amplitude e nem esgotou todas as suas possibilidades” (Loparic, 1998, p. 27) a releitura heideggeriana da psicanálise freudiana na Daseinsanalyse. Tal distinção no pensamento de Heidegger leva a dois caminhos de destruição (desconstrução). No Heidegger I, a destruição desencobre possibilidades do ser-no-mundo encobertas pela tradição. No pensamento do Heidegger II, a desconstrução identifica os destinamentos de ser na Metafísica, pensada como acontecimento do ser (*Ereignis*), e assume como tarefa “substituir o modo de pensar metafísico e científico em geral por um modo de pensar novo, *não* metafísico *nem* científico, e, nesse sentido, ultrapassar a teorização metafísica e científica enquanto tal” (Loparic, 1998, p. 28). Exige, portanto, profundo conhecimento da história da filosofia.

Loparic fornece um exemplo da destruição da metapsicologia à luz da destinação do ser. A metáfora freudiana de um aparato psíquico

cujos mecanismos podem ser descritos analogamente à fisiologia, à hidráulica e à eletrodinâmica é desdobramento da Vontade de Poder nietzschiana, que, por sua vez, é o último evento da história iniciada na Grécia antiga da mecanização de mundo e homem. Na Grécia, o humano não era interpretado como máquina, mas passa a ser na Idade Média, quando a pergunta pelas potências humanas substitui a por sua essência. Na História da Metafísica é Raimundo Lúlio o primeiro a postular um *ingenium* mental no homem, “capaz de resolver todos os problemas de teologia e de filosofia por meio de uma combinatória de letras do alfabeto” (Loparic, 1998, p. 37), que é retomado e algebrizado por Descartes. A máquina mental cartesiana, operadora de regras de cálculo, é retomada por Leibniz, que lhe acrescenta o cálculo diferencial. A máquina mental opera mecanicamente. Essa noção de subjetividade é a base da metapsicologia freudiana.

Mas não basta, afirma Loparic, desmontar a noção de máquina mental para resgatar a existência por ela encoberta. A pergunta pelo ser do homem precisa ser colocada novamente (re-petida). Essa tarefa é realizada ao longo da obra de Heidegger, propondo uma nova ‘definição’ de existência para substituir a determinação metafísica de organismo mental: o humano é o destinatário dos envios do ser,

[...] essencialmente questionável, só acessível ao pensamento meditativo, irreduzível às imagens e aos conceitos de pensamento ‘teórico’ e ‘objetivante’; [...] indizível na linguagem da ciência, que não pode ser ‘tratada’ à luz do princípio de causalidade, mas apenas ‘con-siderada’.
(Loparic, 1998, p. 39)

A tarefa da psicanálise permanece inalterada: “cuidar da doença e saúde psíquicas” (Loparic, 1998, p. 39), tal qual proposto na medicina e na psicoterapia que delas deriva. Para Loparic, a psicanálise winnicottiana cumpre essa tarefa baseando-se numa ontologia correspondente à de Heidegger, apesar de o psicanalista não a conhecer.

Novamente, a contribuição da ontologia heideggeriana figura como uma proposta psicoterapêutica, aqui apoiada em noções de saúde e doença. Será isso “o que pode um psicólogo fenomenológico-existencial?”.

A repetição de *Ser e tempo* revelou que poder é a condição da existência. Poder significa ser possível. É verbo. A existência, por não ter determinação prévia quiditativa, está entregue à tarefa de ser e cumpre-a sendo como lhe é possível em seus mundos. Assim, mais do que uma

determinação do que é ou não permitido ao terapeuta daseinsanalista, a pergunta que me orienta indica modos de ser. “O que pode um psicólogo fenomenológico-existencial?” deve ser agora entendido: “quais são as possibilidades existenciais nas quais, sendo, sou psicólogo?”. Também poderia ser interpretado como: “como é ser psicólogo fenomenológico-existencial?” Ou ainda: “existindo, como é ser psicólogo?”. A ênfase não está na delimitação do jeito de fazer uma psicologia que possa ser considerada fenomenológica existencial, em contraposição à psicanalítica ou à centrada na pessoa. Está na consideração de que a existência é as possibilidades que realiza e as que recusa e, para algumas pessoas, um modo de existir é ser psicólogo. Ser-psicólogo é um modo como eu tenho respondido à minha indeterminação ontológica.

Entretanto, o senso comum da Psicologia apresenta a Psicologia Humanista como fenomenológica existencial. Está ela realmente fundada na ontologia heideggeriana? Há intersecções? Como a ontologia heideggeriana chega na Psicologia brasileira? Por que Carl Rogers é considerado fenomenológico? Perguntas se multiplicam...

VI

A Fenomenologia Existencial na Psicologia Brasileira

Como as ideias fenomenológicas e existenciais chegam à Psicologia brasileira? Será que aqui também fenomenologia e existencialismo se confundem, junto com filósofos diversos? Será que a confusão que descubro nas falas dos alunos e na minha própria concepção da fenomenologia existencial está fundada num erro de interpretação meu? Ou estará a psicologia fenomenológica existencial atravessada por tantas ideias e autores? O mapeamento que realizei anteriormente revela uma diversidade grande de interpretações, mas não fornece uma sistematização nem – muito menos – clareza a respeito das possibilidades abertas pela ontologia heideggeriana na psicologia. Como, então, se forma a tradição psicológica da qual sou herdeiro e compartilho com os psicólogos de cuja formação participo?

Encontro dois caminhos de apropriação do pensamento fenomenológico filosófico pela Psicologia: o norte-americano e o europeu. Na Europa a psicologia fenomenológica existencial se desenvolve concomitantemente à própria filosofia fenomenológica, articulada por psiquiatras que tentam compreender a existência, seus modos (psico)patológicos de ser e a (psico)terapia como método de intervenção. Já nos Estados Unidos o pensamento fenomenológico chega da Europa no entreguerras, onde encontra a Terceira Força em Psicologia – a Psicologia Humanista – que luta contra a hegemonia psicanalítica e behaviorista, mas é acusada de ser anticientífica. A filosofia aparece como recurso para legitimar as intuições desses ousados psicólogos, que não se saciam com a explicação causal do comportamento humano. Como Psicologia, aparece atrelada ao Aconselhamento Psicológico.

No Brasil o cenário do desenvolvimento da Psicologia é diferente. A Psicologia é regulamentada como profissão em 1962 (Lei 4.119), época de instabilidade política que desemboca na repressão aos direitos civis pelo Governo Militar. Segundo Schmidt (2009), essa regulamentação espelha a Psicologia americana, reservando como funções privativas do psicólogo o diagnóstico psicológico, a orientação profissional e psicopedagógica e a solução de problemas de ajustamento. Este último é chamado nos Estados Unidos de *Psychological Counseling*, traduzido para o português como Aconselhamento Psicológico. Tal modalidade deve a Carl Rogers, fundador da Abordagem Centrada na Pessoa e participante da Terceira Força em Psicologia, a pluralidade de manifestações possíveis, pois ele luta para derrubar a supostamente clara diferença entre Psicoterapia e Aconselhamento Psicológico. Aquela era então realizada por médicos, objetivando o tratamento de psicopatologias por meio de mudanças profundas na personalidade num período longo de tempo, enquanto este é realizado por psicólogos e tido como superficial, dirigindo-se aos aspectos saudáveis e potencialidades dos indivíduos, promovendo o melhor ajustamento.

Como nos EUA, no Brasil o Aconselhamento Psicológico é possibilidade exclusiva do psicólogo, enquanto a psicoterapia, não. Aqui um psicólogo pode (no sentido de ter poder legitimado por lei) ser psicoterapeuta ou conselheiro. Mas médicos também podem ser psicoterapeutas. Nesse sentido, repete-se na legislação brasileira a disputa entre médicos e psicólogos presente na regulamentação dessa profissão nos EUA (Schmidt, 2009).

Do ponto de vista epistemológico, há receptividade para ideias europeias e norteamericanas. Focando mais especificamente as ideias fenomenológicas e existenciais, identifico sua aparição na USP através da Psicologia norte-americana já no contexto de formação de psicólogos. Na PUC-SP, onde me formo, essas ideias chegam via filosofia pelos filósofos que compõem o quadro docente das primeiras turmas de Psicologia.

Como se sedimenta a tradição psicológica fenomenológica existencial brasileira?

Os primórdios

Gomes, Holanda e Gauer (2004) atribuem à Abordagem Centrada na Pessoa a primazia do início da difusão dessas ideias no Brasil. Do ponto de vista do aparecimento do pensamento filosófico fenomenológico e existencial no Brasil, os autores indicam a década de 1910 como de preparação para sua recepção, realizada nos estudos do filósofo cearense Raimundo de Farias Brito (1862-1917).

Posteriormente, a reforma do ensino superior na Era Vargas e a fundação das primeiras universidades brasileiras situam a filosofia num lugar central no campo dos saberes. O pensamento existencialista, forte na Europa, torna-se influência importante da filosofia brasileira. Alguns filósofos existencialistas visitam o Brasil, como Gabriel Marcel e Sartre. Ambos são representantes do movimento existencialista francês. Na mesma época, obras de Martin Heidegger aparecem traduzidas no Brasil. Seu pensamento (cuja influência na psicologia é o que procuro nesta pesquisa) é transmitido primeiramente pelos filósofos Gerd Bornheim e Ernildo Stein, professores na UFRGS, tendo este último sido aluno de Heidegger na Alemanha.

Diferenciando o pensamento fenomenológico e o existencial, esses historiadores apresentam resumidamente as ideias de Husserl, fundador da fenomenologia, e atribuem ao médico psicólogo Nilton Campos (1898-1963) a introdução delas no Brasil. A tese de doutoramento do médico, defendida em 1948, discute o método fenomenológico de pesquisa, distinguindo-o do método introspectivo então em uso na nascente psicologia brasileira. Posteriormente, em 1963, o psiquiatra E. Portella Nunes defende tese na faculdade de medicina UFRJ recorrendo ao pensamento de Heidegger e Binswanger.

Sobre a relação entre Fenomenologia e Existencialismo, ou entre os termos fenomenologia e existencial, os autores propõem que Heidegger é o responsável por uni-los, pois é ele o filósofo que utiliza o método descrito por Husserl para analisar questões existenciais apresentadas por Kierkegaard (Holanda, Gomes & Gauer, 2004). Esta interpretação não está de acordo com como me é introduzido seu pensamento, pois, embora o dinamarquês figure como um autor importante, são igualmente Kant, Dilthey, Nietzsche e a literatura 'religiosa' de Lutero e São Paulo (Evangelista, 2008). Na Psicologia, Fenomenologia e Existencialismo chegam reunidos, seja como base filosófica para a análise da existência, seja como descompromisso "[...] com qualquer esforço de sistemática reflexiva ou pesquisa psicológica, exemplificada por uma variedade de proposta de vivências, muito a gosto de certos setores da psicologia no Brasil" (Holanda, Gomes & Gauer, 2004, p. 13).

Psicologia humanista fenomenológica existencial

Um psicólogo muito importante na divulgação da psicologia fenomenológica existencial no Brasil é Mauro AmatuZZi. Filósofo e teólogo, é psicólogo formado pela PUC-SP com especialização em Aconse-

lhamento Psicológico pela USP, onde também leciona de 1987 a 1994. Sua obra reúne, articula e (con)funde várias influências. Por exemplo, num artigo de apresentação intitulado *Humanismo e Psicologia* inicia sua argumentação com três proposições que sintetizam a contribuição do humanismo para a psicologia. A primeira é a afirmação de que “o homem não é um bicho que fala, mas ele é a própria palavra, isto é, *ele é palavra*” (Amatuzzi, 2001, p. 11), atribuindo esta compreensão a Martin Buber e a Martin Heidegger. Ao longo do artigo, Merleau-Ponty é aludido como sendo outro filósofo fundante desta compreensão. Essa afirmação “implica mudança radical de ponto de vista” (segunda proposição) na psicologia, que é uma mudança “na relação com o objeto” (terceira proposição) (Amatuzzi, 2001, pp. 11-12). A contribuição referida é, portanto, a reconsideração do ‘objeto’ da Psicologia (a saber, a existência) que, embora possa ser explicado à luz de causas ‘internas’ ou ‘externas’, não é abarcado na sua totalidade dessa forma. A afirmação de que o homem é o ‘bicho que fala’ é a tradução sugerida por Heidegger (e não por Buber!) para a expressão *zôon lógon échon (animal racional)*, de Aristóteles, que governa a história da filosofia ocidental (Heidegger, 1927/2012). Essa compreensão da existência enquanto “animal falante” coloca para o psicólogo a dimensão do sentido da vida em primeiro plano:

Talvez ‘explicações’ dessa natureza não bastem, e por mais que somente explicações não estaremos entendendo ainda o principal desafio que se coloca para nós face ao nosso viver: o que vamos fazer com nossa vida? Que sentido vamos dar a ela, e de tal forma que não nos isole de um sentido mais global? (Amatuzzi, 2001, p. 12)

Nessas perguntas ecoa a busca por sentido que anima a Psicologia Existencial-Humanista de Bühler, Matson, Maslow (Greening, 1975).

Amatuzzi propõe que o nome Psicologia Humanista seja “apenas um episódio, diria momentâneo, de algo que tem um sentido maior: a presença de uma atitude humanista no interior da psicologia” (2001, p. 19). Essa atitude ele encontra na obra do psicólogo novaiorquino Abraham Maslow, que amplia o espectro de pesquisa da psicologia ao tematizar a saúde, o sentido e a autorrealização e ao questionar a suposta neutralidade científica nesta ciência, e na obra do filósofo Husserl, que questiona a aplicação do método científico nas ciências humanas. Por isso, a atitude fenomenológica extraída da filosofia de Husserl é apontada como característica da influência humanista na psicologia. Essa atitude deve ser contraposta à atitude ingênua.

A obra de Amatuzzi é voltada para essa reflexão e reconsideração do sentido da Psicologia, tendo sido fortemente influenciada por psicólogos

ligados ao movimento da Terceira Força. Pode-se afirmar que Amatuzzi desenvolve uma Psicologia Fenomenológica Humanista, na qual reúne a atitude fenomenológica, inspirada na fenomenologia de Husserl, e uma compreensão humanista da existência, que a pensa como “atual” e “presente” (Amatuzzi, 2001, p. 13) e livre e responsável. Esta compreensão humanista é fundamentada nas obras de Merleau-Ponty e Heidegger, filósofos, e Rogers, Maslow e Frankl, psicólogos. Segundo Amatuzzi,

O pressuposto humanista da autonomia é diferente. Nele o ser humano não é visto como simples resultado de múltiplas influências, mas como o iniciador de coisas novas. A pessoa não é vista principalmente como efeito de causas anteriores modificáveis, mas como um ser desafiado pela vida e chamado a responder criativamente (...) O trabalho psicológico consiste fundamentalmente em oferecer um contexto dialógico no qual a liberação desse poder seja promovida. Aposta-se na autonomia crescente da pessoa e na fecundidade de uma relação humana honesta para promover essa autonomia. A autonomia é entendida como a capacidade que o ser humano tem de orientar sua própria vida de forma positiva para si mesmo e para a coletividade. (Amatuzzi, 2009, p. 98)

Na sua compreensão da Psicologia Humanista aparece, portanto, a imbricação entre a psicologia de Maslow, o pensamento de Martin Buber e as fenomenologias de Husserl, Merleau-Ponty e Heidegger. Será que não existe uma distinção entre psicologia humanista e psicologia fenomenológica? Há alguma influência específica da ontologia heideggeriana na Psicologia? Amatuzzi dá dicas do que pode um psicólogo nela fundamentado ou assume que suas possibilidades são as mesmas que o psicólogo humanista? Serão as fenomenologias de Husserl, Merleau-Ponty e Heidegger próximas a ponto de poderem indistintamente serem usadas como fundamentação para uma nova perspectiva em Psicologia?

Psicologia Fenomenológica como pesquisa qualitativa

Amatuzzi (2009) apresenta uma concepção de Psicologia Fenomenológica, indicando quatro sentidos para esse adjetivo. O primeiro é o significado filosófico empregado por Husserl. Outro sentido desse termo é a reflexão sobre a realidade e sua constituição, focando no âmbito de ‘objetos’ da psicologia. Isto é, Psicologia Fenomenológica é uma reflexão epistemológica sobre a Psicologia, que revela seus fundamentos e seus limites. Outro sentido para o termo Psicologia Fenomenológica é a contribuição da filosofia fenomenológica para a psiquiatria, presente nas

obras de Ludwig Binswanger, Medard Boss e Viktor Frankl, que “vai além do que Husserl fazia (que era propriamente filosofia), embora sem se contrapor a ele” (p. 96). O quarto e último sentido é uma ciência psicológica inspirada na fenomenologia de Husserl desenvolvida por Amedeo Giorgi e Ernest Keen⁴⁵ (p. 96). Deve ser apontado que estes dois psicólogos americanos publicam seus mais importantes livros em 1970, bem tardiamente em relação ao aparecimento da fenomenologia filosófica de Husserl.

Amedeo Giorgi é psicólogo da Duquesne University, “capital da psicologia fenomenológica no Novo Mundo” (Misiak & Sexton, p. 62), e responsável pelo desenvolvimento de um método de pesquisa fenomenológica em psicologia a partir da década de 1970. O livro *Psychology as a Human Science*, de 1970, revela a compatibilidade de uma Psicologia fundamentada na fenomenologia husserliana com o rigor científico. Esse livro é logo traduzido para o português por uma ex-orientanda de Giorgi, Riva S. Schwartzman, em 1978, difundindo no Brasil a fenomenologia como método de pesquisa qualitativa para o estudo de vivências (Gomes, Holanda & Gauer, 2004). Uma das mais importantes representantes desta prática psicológica é a psicóloga Yolanda Forghieri.

A influência de Giorgi se faz presente na Psicologia de AmatuZZi, que a articula com sua prática e suas reflexões sobre a psicoterapia de base rogeriana (Terapia Centrada no Cliente). A pesquisa qualitativa é o que ele chama de “pesquisa do vivido”, isto é, investigação científica das experiências imediatas, pré-reflexivas (AmatuZZi, 2001). A metodologia é resumida como: 1) delimitação de objeto, campo e enfoque epistemológico, ‘onde’ e ‘como’; 2) encontro com fenômeno em sua alteridade, isto é, ida a campo, imergindo e convivendo com o fenômeno investigado; 3) análise; 4) busca de eixos de significado (*essências*); 5) resultado: articulação dos eixos em texto; 6) conclusão: “uma possibilidade de compreensão que vá além daquelas situações individuais e particulares de onde partiu a pesquisa, ou que se coloque em um plano mais abstrato” (p. 98); 7) comunicação da pesquisa. O objetivo geral da pesquisa qualitativa fenomenológica é a descrição da essência da experiência estudada, o que possibilita uma “visão mais clara do assunto, e, conseqüentemente, um posicionamento mais efetivo na ação” (AmatuZZi, 2001, p. 60).

⁴⁵ Ernest Keen é responsável pela “primeira tentativa séria de construção de uma psicologia clínica compreensiva baseada em princípios existenciais” (Misiak & Sexton, 1973, p. 104), quando publica o livro *Three Faces of being: Toward na Existential Clinical Psychology*, em 1970.

Pesquisa qualitativa e psicoterapia estão tão intimamente articuladas na obra de AmatuZZi que ele fala de psicologia fenomenológica como método de investigação qualitativa. O significado dessa expressão é mais amplo do que “pesquisa qualitativa”, pois a mesma metodologia fundamenta a psicoterapia. O objetivo da investigação fenomenológica é o estudo de essências, do *eidós* do fenômeno investigado. AmatuZZi define-o: a *vivência*. A visão mais clara de uma vivência possibilita outras formas de agir. Ele compreende a psicoterapia como “uma ajuda ao processo de significar que de alguma forma ficou bloqueado, e não está mais conseguindo seguir sozinho” (2001, p. 61).

Isso realça a relação entre fenomenologia existencial e o conceito de vivência no ideário psicológico; enquanto a psicanálise estuda o psiquismo, a psicologia comportamental, o comportamento, as psicologias fenomenológicas estudam a vivência.

Nas ideias de AmatuZZi encontro temas muito familiares, que estou acostumado a associar à Psicologia fundamentada na ontologia heideggeriana: a ideia de *vivência* como ‘objeto’ da prática psicológica e o processo psicoterapêutico ligado a significação e ressignificação de vivências. Frequentemente ouço meus alunos sintetizarem que o objetivo da psicologia fenomenológica existencial é propiciar a significação dos acontecimentos atuais e passados. Será ressignificar vivências o que pode um psicólogo fundamentado na ontologia heideggeriana? Isto contraria a ontologia heideggeriana e a interpretação das experiências como modos de ser, possibilidades existenciais. A ideia de significação aproxima a psicologia fenomenológica do cognitivismo. Uma psicologia baseada na ontologia heideggeriana lida como modos de a existência ser.

Num importante levantamento de pesquisas fenomenológicas no Brasil, Forghieri realiza a primeira delimitação clara na psicologia de critérios para determinar se uma pesquisa se enquadra ou não no campo da psicologia fenomenológica. Para ser fenomenológica deve apresentar as seguintes características:

Têm como suporte teórico, filósofos e/ou psiquiatras e psicólogos pertencentes à Fenomenologia; Definem com clareza seus objetivos; Utilizam-se de metodologia na qual: a) o material de estudo constitui-se de descrições minuciosas da vivência do próprio pesquisador de outras pessoas; b) os procedimentos são fundamentados no método fenomenológico e apresentados com pormenores. (Forghieri, 1993, p. 26)

Um desdobramento para a Psicologia desta concepção de fenômeno é a possibilidade de pesquisa qualitativa, que tem como objetivo a

elucidação das significações dos fenômenos vivenciados. O método filosófico de Husserl é transposto para a Psicologia – ciência empírica – na forma de um conjunto de procedimentos para acessar e descrever essências de experiências. Nas palavras de Forghieri (2000), o objetivo é “captar o sentido ou o significado da vivência para a pessoa em determinadas situações, por ela experienciadas em seu existir cotidiano” (p. 59). Isso pode ser feito para vivências singulares, podendo ser usado na psicoterapia ou no aconselhamento psicológico, ou na produção de pesquisas que apresentam a essência de uma vivência. Neste caso,

[...] o fenômeno é algum tipo de **experiência vivida**, comum aos diversos participantes, como, p.ex., haver passado por uma ocorrência traumática, sofrer de certo mal, ter vivenciado uma dada situação, etc. Os diversos aspectos da experiência, comum a todos os participantes, constituem-se na **essência dessa experiência vivida**. Os aspectos particulares a cada participante, que não são comuns aos demais, não interessam ao pesquisador, porquanto não compõem a essência. [...] Essa análise [...] levará às **temáticas** comuns aos participantes. (Moreira, 2001, p. 115)

Esse conjunto de procedimentos pode ser sintetizado como: 1. Os sujeitos (individual ou em grupo) entram em contato com a vivência em questão e a descrevem; 2. Os relatos são registrados (gravados ou escritos); 3. o pesquisador analisa e decreta os significados vivenciados por cada sujeito; 4. o pesquisador agrupa os aspectos vivenciados por todos em categorias; 5. o pesquisador apresenta aos sujeitos, na forma de uma devolutiva, a descrição da vivência que elaborou; 6. após a averiguação, o pesquisador descreve a essência da vivência pesquisada (Forghieri, 2000; Moreira, 2001).

Estes procedimentos também se encontram fundamentando as modalidades de prática psicológica fenomenológica: Psicodiagnóstico Interventivo, Grupos Reflexivos e o Aconselhamento Psicológico inspirado na Abordagem Centrada na Pessoa.

No psicodiagnóstico, o psicólogo busca junto ao cliente desenvolver uma compreensão (diagnóstico) de sua situação, visando oferecer um encaminhamento aos serviços mais adequados, ao mesmo tempo que estimula no cliente sua capacidade de autocompreensão e resolução de conflitos. O método fenomenológico aqui formula uma compreensão parcial da situação, que é apresentada ao cliente, que, por sua vez, reflete e contribui na direção de uma formulação mais precisa da vivência que motivou a procura pelo psicólogo (Ancona-Lopes, 1996; Yehia, 2009).

Já nos Grupos Reflexivos (também chamados de Encontros reflexivos), este método é operacionalizado ao longo de um encontro grupal de caráter psicoeducativo, visando explicitar e tematizar com os participantes as significações de uma determinada vivência. As significações encontradas dialogicamente são também dados de pesquisa (Szymanski & Franco, *et al.*, 2013).

Estas possibilidades abertas para a Psicologia pela Fenomenologia husserliana propõem uma derivação do método fenomenológico filosófico para a ciência ôntica e são de grande importância, pois atendem uma multiplicidade de demandas daqueles que procuram o serviço psicológico. Considerado do ponto de vista epistemológico, estas modalidades seguem a definição de Fenomenologia de Husserl, apoiando-se nas significações como essência dos fenômenos.

A pesquisa de essências de vivências proposta por Forghieri e Amatuzzi figura como um aspecto desde muito cedo associado para mim à psicologia fenomenológica. Mas esse entrelaçamento não é uma confusão exclusivamente minha, pois motiva o psicólogo Goto (2008) a dedicar sua tese de doutorado a pesquisar o que Husserl entendia por psicologia fenomenológica. Ele narra uma viagem de carro com um filósofo na qual, conversando, relata o método fenomenológico de pesquisa qualitativa, as entrevistas, as unidades de significado, as categorizações em busca de características comuns à vivência pesquisada que aprendera com Amedeo Giorgi. Conclui sua descrição com a afirmação: “Eis aí um procedimento científico ou ao menos com direito de interlocução na comunidade dos cientistas”. Mas a resposta do filósofo interlocutor vai na direção oposta ao bem-estar de Goto: “Meu colega filósofo ficou simplesmente horrorizado! Ele disse algo como o seguinte: ‘Ah! Então foi ele que trouxe isso para o Brasil! E só faltou dizer: e ainda por cima, chamou a isso de fenomenologia científica!’” (Goto, 2008, p. 10).

A Psicologia recorre às reflexões filosóficas baseada em sua tradição, que já delimita seus questionamentos e limita possibilidades de apreensão. Não é a pesquisa qualitativa exemplo disso? Para fornecer bases rigorosas para um método de pesquisa qualitativa lança mão do método fenomenológico de Husserl. Será que Husserl propôs seu método filosófico como método de pesquisa qualitativa? A obra de Heidegger sofrerá com uso semelhante?

Sobre o conceito de vivência e a psicologia fenomenológica

O conceito de *vivência* figura como especificidade da psicologia fenomenológica. Mas essa tão entranhada conceituação se revela proble-

mática agora que a tomo para nova consideração. Noto algo estranho no modo como aparece na obra de AmatuZZi, assim como na da psicóloga brasileira Yolanda Forghieri. Parece-me antagônico ao que aprendi como uma das bases da fenomenologia husserliana, que é a superação do dualismo sujeito-objeto. Tanto AmatuZZi quanto Forghieri, ao referirem-se a *vivência*, mantêm a separação entre interior e exterior, consciência e mundo, contrariando a unidade indicada no conceito de ser-no-mundo de Heidegger. AmatuZZi conceitua *vivência* como uma reação interior, afirmando que

Essa reação interior já é alguma coisa da ordem da consciência. Não estamos nos referindo a reações externas, físicas ou fisiológicas, mas a reações internas. Algo que podemos sentir. Poderíamos talvez falar da face interior, ou psicológica, da nossa reação. (AmatuZZi, 2001, p. 54)

Já Forghieri (1993) a define como:

[...] a percepção que o ser humano tem de suas próprias experiências, atribuindo-lhes significados que, com maior ou menor intensidade, sempre são acompanhadas de algum sentimento de agrado ou desagrado. Embora esteja relacionada a acontecimentos exteriores, a vivência é uma experiência íntima que ocorre, principalmente, na consciência do sujeito e só este tem acesso direto à mesma. (p. 19)

A trajetória de Forghieri na psicologia é parecida com a de AmatuZZi; ambos começam na Abordagem Centrada na Pessoa e, em seguida, entram em contato com a fenomenologia. Como muitos outros psicólogos do Brasil, seu caminho para a fenomenologia se dá através do Aconselhamento Psicológico fundamentado na Abordagem Centrada na Pessoa. Ela se afasta do pensamento de Rogers a partir da defesa de sua tese de doutoramento, quando Joel Martins, que figura como examinador, aponta-lhe que sua pesquisa é “muito mais fenomenológica do que rogeriana” (Forghieri, 2000, p. 7) e lhe presenteia com livros dos daseinsanalistas Medard Boss e Ludwig Binswanger, que a levam a questionar a abrangência da teoria rogeriana. Em outro artigo ela afirma que o contato com a obra *Eu e Tu*, de Buber, promoveu sua guinada para “enfoque fenomenológico-existencial do ser humano” (1989, p. 8). É quando começa a estudar Kierkegaard, Nietzsche, Sartre, Merleau-Ponty e Heidegger. Sua trajetória a leva a desenvolver um “enfoque fenomenológico da personalidade” (2000) mais tarde chamado de “perspectiva fenomenológica da personali-

dade” (2007) fundamentada nos autores supracitados. A psicóloga extrai desses autores elementos para sua teoria. Em Merleau-Ponty, encontra a análise fenomenológica do “psiquismo humano, em sua manifestação fundamental, a percepção”; em Heidegger, as “dimensões primordiais do existir: a preocupação e a angústia, o ‘compreender’, o ‘temporalizar’ e o ‘espacializar’”; em Buber, a tematização do encontro Eu-Tu; em Sartre, a preocupação com a liberdade e com as escolhas (Forghieri, 2000, p. 26). Ela reconhece que essa fusão de filósofos díspares não é isenta de confusões, mas não se propõe a apontá-las, muito menos a resolvê-las. Não acaba contribuindo para a confusão na psicologia fenomenológica existencial?

Assim como AmatuZZi, Forghieri trabalha com a fenomenologia como método em pesquisa qualitativa e como fundamento para o Aconselhamento Terapêutico. Nos seus livros, utiliza a expressão “redução fenomenológica” para se referir ao movimento de pesquisa em direção ao significado vivenciado, e “colocar entre parênteses” (*epoché*) para a suspensão de pressupostos sobre o assunto pesquisado. A “redução fenomenológica” é apresentada pela autora como composta por dois momentos “paradoxalmente inter-relacionados e reversíveis” (2000, p. 60) de “envolvimento existencial” e “distanciamento reflexivo”, nos quais o pesquisador penetra na vivência do outro para vivenciá-la tal como ele para, em seguida, distanciar-se e refletir sobre o vivido, apresentando sua essência. Esse procedimento é utilizado como modo de sintonização empática com o paciente, a fim de oferecer-lhe compreensão, aceitação e congruência. São as atitudes facilitadoras descritas por Rogers. Assim como Carvalho Teixeira (2006), Forghieri as identifica à atitude fenomenológica do psicólogo fenomenológico existencial. Será isso mesmo? Mas o que é a empatia (“sintonização empática”) da qual fala a psicóloga? Qual é o sentido do encontro entre o psicólogo e aquele que o procura?

A síntese de influências filosóficas para pensar o aconselhamento psicológico desemboca numa concepção de encontro que se assemelha à proposta de Rogers. Trata-se de um envolvimento “sintonizando-se” com o cliente, “em nível de igualdade e solidariedade”, que propicia “não se sentir sozinho”, tornando-se agente na própria vida à medida em que percebe que consegue influenciar o terapeuta (Forghieri, 2007, p. 116). Ela prossegue:

[...] o envolvimento existencial consiste em um exercício de amar as pessoas [...] É uma abertura para a ‘beleza’ do cliente que se manifesta em seu amor por ele. Amar no sentido mais amplo do termo, como um profundo bem querer que transcende as peculiaridades de cada um dos participantes, pois alcança o que é básico e originário a ambos: a sua humani-

dade. Com a manifestação de seu acolhimento e amor, o terapeuta, além de revelar a sua presença ao cliente, revitaliza o fluxo de seu existir, desvelando, assim, as suas potencialidades, os seus aspectos saudáveis que se encontram velados pelos seus sintomas, contrariedades e sofrimentos. Conforme isso começa a acontecer, vai surgindo entre ambos um agradável bem querer recíproco, que ao revitalizar o fluxo do existir do cliente propicia a ele a abertura a esta vivência de bem-estar com o terapeuta e outras vivências de bem-estar em sua vida cotidiana". (p. 117)

Em seguida, descreve situações de bem-estar com o mundo que podem ser sugeridas ao cliente, como "contemplar o entardecer, o anoitecer, uma árvore..." (p. 117), o que parece uma oposição ao fardo do existir revelado na analítica existencialista.

A fenomenologia de Heidegger exige clareza sobre o *logos* que recolhe e faz ver o fenômeno. O que querem dizer os conceitos obscuros "amor", "bem querer", "humanidade", "fluxo do existir"? Um psicólogo baseado na ontologia heideggeriana pode aconselhar no sentido de promover bem-estar? O foco na igualdade e solidariedade, na sensação da presença do outro, no amor pelo cliente, no acolhimento e na revitalização do fluxo do existir apontam para a forte influência da concepção rogeriana de pessoa e de encontro. Haverá elementos heideggerianos aí?

O conceito de *vivência* não figura em nenhum escrito de Heidegger. Pelo contrário, é um conceito que o filósofo combate desde o início de sua trajetória filosófica por trazer consigo o vitalismo do século XIX. Esse termo está presente, outrossim, na Psicologia Descritiva do filósofo da vida Wilhelm Dilthey, que define a vida humana como um fluxo de vivências (*Erlebnis*). Estas são imediatas e anteriores ao conhecimento. Dilthey propõe uma Psicologia fundada na descrição de vivências, que por serem imediatamente dadas, são base segura para uma ciência. Para este filósofo, a vida possui uma compreensibilidade própria que lhe é acessível descritivamente, mas não explicativamente; isto é, o modo de acesso à vivência não é teórico. Daí a distinção entre ciências explicativas e descritivas. A Psicologia, como ciência do espírito, figura entre as descritivas. A realidade (externa) está presente na vivência (interna), reunindo realidade conhecida e sujeito conhecedor. Com essa concepção Dilthey afirma a realidade do mundo interior, deslocando o foco da questão da possibilidade do conhecimento da realidade externa para tomar a vida humana como principal tema filosófico. Para ele, é a vivência que deve ser conhecida, pois nela a realidade é dada imediatamente exprimindo a vida histórica (Dilthey, 1974). Por outro lado, o conceito de 'vida' na filosofia – central nas Filosofias da Vida do século XIX – desemboca na ideia de um mundo inalcançável e inatingível pelo conhecimento: o mundo

da vivência. A vida é maior e mais complexa do que qualquer teoria a seu respeito. Heidegger não compartilha esta concepção. Se a compartilhasse, qual o sentido de reservar o termo existência para se referir ao 'humano' ao invés de seguir a terminologia vitalista? Na sua fenomenologia, o ser da existência é *ek-sistência*, é situado (*sistere*) já fora (*ek*) (Heidegger, 1927/2012). Não há vivências interiores. Só há modos de ser-no-mundo.

A noção de *vivência*, tão presente nas Psicologias de Amatuzy e Forghieri, parece apontar mais para um contexto epistemológico vitalista, calcado na definição de vida como energia pulsante, do que para o fenomenológico. Será que, apesar de apresentarem suas psicologias como fenomenológicas esses autores estão mais assentados na Psicologia Humanista, ponto de partida (e, portanto, tradição) de suas trajetórias?

Na análise epistemológica da multiplicidade da Psicologia, Figueiredo (1991) apresenta as Psicologias Humanistas e as Psicologias Fenomenológicas e Existenciais como distintas, mas oriundas do mesmo posicionamento em relação ao 'objeto' da Psicologia. Ambas são desdobramentos de matrizes Românticas ou Pós-Românticas, opondo-se ao eixo Cientificista na Psicologia. Caracteriza a matriz comum das psicologias humanistas e fenomenológicas a reivindicação da autonomia da Psicologia em relação às outras ciências, o que exige a procura de novas formas de legitimação para além do método científico-natural. Assume como tema os "atos e vivências de um sujeito, dotados de valor e significado para ele" (p. 27), isto é, a especificidade da experiência singular de cada existente. Mas o tronco Romântico e Pós-Romântico se subdivide em 1) vitalista e naturista, 2) compreensivas, das quais a fenomenológica.

As Psicologias Humanistas são vitalistas e naturistas pois pressupõem que a vida é um fluxo complexo inapreensível cognitivamente. Por isso, a autêntica experiência é pré- e anti- simbólica, incomunicável, absolutamente singular e intransferível. Escapa a qualquer tentativa de compreensão ou interpretação; quando significada, decai de sua autenticidade. Articula-se com isso a concepção de vida como energia, força, impulso. Esta concepção de vida (*bios*) ganha força na Filosofia com Nietzsche, abrindo espaço para a Filosofia da Vida de Dilthey, Bergson e outros. Esta concepção de 'vida' atravessa a noção de 'vivência' e isso motiva Heidegger a suspendê-la em nome de uma consideração o mais livre de pressupostos possível da existência.

Nas Psicologias, a vida pulsante e as vivências pré-simbólicas sustentam a valorização do abandono de impedimentos ao livre fluir energético da corrente vital; a vida autêntica é livre, não restringe seus impulsos criativos, transforma-se constantemente. O vitalismo se manifesta nos conceitos de tendência à autorrealização (Maslow), tendência atualizante

(Rogers), Orgon (Reich), experienciar-se (Gestalt-terapia), fundamentando uma visão otimista e positiva da vida humana. Repercute na simpatia a intervenções não verbais, corporais, 'artísticas' e situa o lugar do psicólogo na facilitação do fluxo energético vital. O caráter científico da Psicologia é relegado a segundo plano (Figueiredo, 1991).

Já a matriz fenomenológica remonta a Husserl e seu projeto de fundamentação de todo conhecimento através de rigor epistemológico, constante análise crítica de fundamentos e atenção metodológica. Uma das consequências é revigorar a reflexão sobre o ser humano, por ser ele a base de todo conhecimento. Com isso, a fenomenologia prepara os Existencialismos do século XX. Mas quando a Psicologia recorre a eles traz junto Nietzsche e Kierkegaard, que, cada qual a seu modo, tenta compreender o ser humano (Figueiredo, 1991). Neste sentido, a matriz fenomenológica se opõe ao descaso vitalista (Humanista) com o conhecimento. Revela-se incrível a confusão da fenomenologia com a Psicologia Humanista!

Além de método de pesquisa, a fenomenologia aparece como suporte teórico para modalidades de prática psicológica já desenvolvidas sob a influência da Abordagem Centrada na Pessoa. Já se insinua que esta abordagem psicológica está distante da ontologia heideggeriana, sendo mais um fruto da metafísica. Mas o esforço metodológico da investigação dos fenômenos exige que dela me aproxime e deixe-a mostrar por si mesma. Por isso, essa abordagem deve ser a próxima a ser investigada. Será a psicologia rogeriana fundamentada ou mesmo uma expressão possível da ontologia heideggeriana?

Mais dúvidas aparecem: Será que recorrer a autores fenomenológicos é suficiente para caracterizar uma psicologia como fenomenológica? É isso que pode um psicólogo fenomenológico existencial: recorrer à filosofia fenomenológica para legitimar sua prática, qualquer que seja? Será a fenomenologia na Psicologia apenas um método? A investigação da psicologia fenomenológica brasileira dá a entender que a fenomenologia na psicologia é apenas um suporte metodológico visando dar credibilidade científica a resultados, podendo ser usado também como fundamentação para a prática psicoterapêutica e de aconselhamento psicológico, no qual a ontologia heideggeriana aparece dispersa, como um desdobramento da fenomenologia de Husserl ou do Existencialismo.

A pergunta norteadora desta investigação segue em aberto. O que pode um psicólogo fenomenológico existencial, baseado na ontologia heideggeriana? O próximo passo a ser dado é investigar o sentido da confusão da fenomenologia de Husserl com a de filosofia do ser de Heidegger, já que é assim, misturadas, que chegam à Psicologia. Depois disso, a Abordagem Centrada na Pessoa será indagada quanto à fenomenologia e a analítica existencial nela presentes.

VII

A Fenomenologia

A fenomenologia é um dos dois mais importantes movimentos filosóficos surgidos no início do século XX. Não pode ser considerada uma doutrina de pensamento, pois reúne muitas vertentes em torno de um mesmo núcleo: o método fenomenológico. O segundo movimento importante é o Existencialismo, relacionado à fenomenologia histórica e conceitualmente, porém distinto. Quando influenciam a psicologia, o termo 'fenômeno' passa a ser sinônimo de "dados de experiência que podem ser observados e descritos pelo sujeito que os experiencia num dado momento" (Misiak & Sexton, 1966, p. 406), caracterizando psicologias chamadas de 'psicologia fenomenológica', 'psicologia existencial' ou 'psicologia fenomenológica existencial', termos usados indistintamente por muitos historiadores da Psicologia.

Na filosofia, 'fenomenologia' recebe vários significados. Aparece pela primeira vez no livro *Novo Órganon*, de J. H. Lambert, de 1764, significando teoria da ilusão. Kant usa esse termo em esboço da *Crítica da Razão Pura* para se referir a uma disciplina propedêutica precedente à metafísica. Hegel escreve a *Fenomenologia do Espírito* em 1807 (Dartigues, 1992). É o significado atribuído por Husserl que vige atualmente e que é incorporado pela psicologia, mesmo que ao longo de sua obra filosófica o sentido de 'fenomenologia' tenha se alterado. Heidegger, no início de *Ser e Tempo*, propõe uma definição distinta de 'fenomenologia', como já visto nesta pesquisa.

O termo 'fenomenologia' vem dos termos gregos *phenomenon* e *logos*. *Phenomenon* significa, literalmente, aparecer, mostrar-se a si mesmo e contextualiza o surgimento da fenomenologia no embate entre a filosofia e as ciências positivas no final do século XIX, quando estas apresentam resultados e abrem possibilidades de conhecimento e controle

da natureza nunca vistos na história ocidental, colocando a metafísica em descrédito. Husserl se empenha em fazer da filosofia uma ciência de rigor, capaz de fundamentar todas as ciências empíricas. A fenomenologia surge como uma investigação das possibilidades de conhecimento.

A grande maioria dos psicólogos fenomenológicos inicia suas pesquisas com a retomada dos principais conceitos dessa filosofia. Giovanetti (2012) indica a necessidade de conhecer os conceitos de retorno às coisas mesmas, redução eidética e redução transcendental, teoria da intencionalidade, intuição das essências, mundo da vida e intersubjetividade. Forghieri (1993) fala dos mesmos, além de redução fenomenológica, suspensão fenomenológica (*epoché*) e atitudes natural e fenomenológica. Holanda e Freitas (2011) discorrem sobre as reduções eidética e transcendental; a primeira alcançando a vivência concreta e singular e a segunda, “o ego puro, a essência, a transcendentalidade que escapa a qualquer materialidade” (p. 109). Moreira (2001), em livro sobre o método fenomenológico de pesquisa qualitativa, também apresenta os conceitos de essência, evidência apodítica, redução eidética e método de variação livre. Misiak e Sexton discutem a intuição das essências, redução eidética, *epoché*, redução transcendental e intencionalidade. Apresentações semelhantes estão presentes ainda em Ewald (2008), Lima (2008) e Amatuzzi (2009), Sá (2007).

Todos estes autores afirmam ser complicada a transposição de conceitos originados na filosofia para a ciência empírica psicológica, pois o projeto de Husserl é refundar a filosofia, fornecendo-lhe um método rigoroso que a legitime. Para Figueiredo (1991),

Convém assinalar, todavia, uma grande diferença entre a fenomenologia filosófica e as ciências humanas fenomenológicas: enquanto as ciências compreensivas visam os sujeitos empíricos, suas vivências, atos e produções concretas num universo de valores e significados historicamente determinados, a fenomenologia filosófica visa o sujeito transcendental como condição de todas as experiências humanas possíveis. A fenomenologia filosófica deve captar – pela contemplação imediata – as essências ideais dos fenômenos, as estruturas e os modos intencionais da consciência transcendental. A universalidade destas estruturas apriorísticas é que permitiria, na prática das ciências compreensivas, a captação do psíquico na esfera da consciência individual e da consciência coletiva. (p. 175)

O psicólogo Tommy Goto (2008) é o primeiro brasileiro a mergulhar na obra de Husserl em busca de esclarecer o que seria uma psico-

logia fenomenológica *qua* ciência empírica fenomenológica, distinta da fenomenologia filosófica. Faz isso também para delimitar o que é uma psicologia fenomenológica fundamentada em Husserl. Seus resultados revelam a importância desse tipo de esclarecimento. Ademais, mostram que esse esclarecimento é ‘fenomenológico’, pois é um esforço metódico de apresentar uma essência (no caso, o conceito de psicologia fenomenológica) usando termos que o apresentam, não o ocultam.

Mas tentar compreender a Fenomenologia de ‘dentro’ da Psicologia já delimita as perguntas possíveis, correndo o risco de girar em falso. A tradição na qual estou imerso antecipa meus passos. O esforço de estranhamento para o confronto e a destruição exige um fôlego maior. Vejo a necessidade de me aproximar do sentido da Fenomenologia e de algumas de suas ideias básicas por outro caminho, que não o psicológico. Assim, tento me aproximar da Fenomenologia pela filosofia. A guia desta tentativa é Hannah Arendt, filósofa que conhece bem as filosofias de Husserl e Heidegger. Ademais, colocar a mesma questão partindo de outro ponto pode revelar aspectos antes ocultos. É como viajar ao estrangeiro, que pode revelar aspectos ocultos da terra natal quando voltamos.

A filósofa Hannah Arendt, conhecida por seu pensamento sobre política, foi aluna e amante de Heidegger antes de fugir na Alemanha nazista na década de 1930 (Safranski, 2000). É de sua lavra uma breve introdução sobre as filosofias da existência (*Existenz Philosophie*), na qual defende a radical divisão entre os sentidos da fenomenologia de Husserl e de Heidegger. Para ela, as filosofias existenciais, que culminam nas filosofias de Martin Heidegger, Karl Jaspers e Max Scheler, compartilham uma posição contrária à unidade entre Ser e Pensamento, iniciada por Parmênides, que é a base da filosofia ocidental. As Filosofias da Existência são tentativas de confronto com a filosofia racional, postulando o limite do Pensamento no acesso ao Ser, isto é, defendendo que a realidade (Ser) extrapola as possibilidades de conhecimento (Pensamento) (Arendt, 1994).

Trocando em miúdos, encontro em debate aqui um tema que atravessa as psicologias humanistas e fenomenológicas e que eu assumi com óbvio e inquestionável: a afirmação de que as categorias do pensamento não são capazes de abarcar a experiência vivida, isto é, que a experiência é maior, mais rica, mais diversa do que a razão consegue compreender. A indicação de Arendt de que a fenomenologia surge neste debate me obriga a questionar esta posição dogmática.

A fenomenologia é um acontecimento na história da filosofia. Isto é, é muito mais do que uma “perspectiva” psicológica. A Psicologia é

apenas um capítulo tardio na história do pensamento ocidental, emancipando-se da filosofia ao determinar-se como ciência. Será que a Fenomenologia também se transforma em outra ao deixar a filosofia e tornar-se Psicologia? Um psicólogo precisa conhecer a história da filosofia? O que o psicólogo precisaria saber para compreender a Psicologia como um todo e a psicologia fenomenológica, especificamente? Penso que estas reflexões tocam na questão crucial da formação de psicólogos. Será este profissional um técnico, aplicador de métodos e técnicas criadas na academia? Ao começar a me aprofundar nos estudos sobre a obra de Heidegger me descubro num impasse: ser psicólogo ou ser filósofo? Será possível uma conciliação? Ou será esta uma decisão inevitável? Ou será, ainda, que perguntas erradas preparam supostos impasses? Pois a psicologia fenomenológica existencial (ou qualquer psicologia) não pode ser 'aplicação' da ontologia heideggeriana (filosofia), assim como esta não pode ser um universal que fundamente a prática com exemplares singulares. Não se trata de subordinação de uma a outra, como nos embates por uma ciência primeira no século XIX. Segundo Sá (2014),

A fenomenologia, na elaboração de Heidegger, não é um método neutro que pode ser aplicado no âmbito das diferentes disciplinas científicas. Para ele, a fenomenologia é ontologia. Uma suposta psicologia fenomenológico-existencial que pretende utilizar as estruturas existenciais descritas pela analítica de *Ser e Tempo* – ser-no-mundo, ser-para-a-morte, cuidado – para apreender a subjetividade humana, contornando, assim, a própria questão do ser, não toca a compreensão fenomenológica do modo de ser do homem como existência. (p. 84)

Diante das dificuldades para compreender o sentido da fenomenologia à luz dos desdobramentos da história da filosofia ocidental, descobri-me chamado a dela me aproximar. Segundo Arendt (1994), a fenomenologia, como filosofia moderna, é um desdobramento da filosofia de Hegel, que, por sua vez, retoma e oferece a derradeira interpretação da temática filosófica inaugurada por Parmênides. Hegel é um dos responsáveis pela recuperação das filosofias "pré-socráticas", anteriormente interpretadas como preinfância da filosofia. Parmênides inaugura e deixa como legado a íntima ligação entre ser, pensar e dizer. Só pode ser pensado ou dito o que é (ser). Correspondentemente, só é (ser) o que pode ser pensado e dito. Ser, pensar e dizer correspondem-se. Isso traz à tona o problema do conhecimento baseado na experiência sensível, pois a realidade transforma-se, deixando de ser e vindo a ser constantemente. A transformação é ser e não-ser ao mesmo tempo e isso é incoerente.

Pensar, dizer, ser

Na história da filosofia, esse princípio do pensamento é chamado de "princípio de identidade" e "princípio de não contradição". É o que garante a veracidade do pensamento lógico. Afirmar que ser é (ser) significa afirmar sua identidade consigo mesmo, $A = A$. Como consequência segue que sendo idêntico a si mesmo, ser não pode ser idêntico a seu oposto (não-ser). Se $A = A$, $A \neq B$. Pensar e dizer só são possíveis em relação ao que é.

Segundo os mesmos princípios, "nada não é". Isso significa que nada, entendido como sinônimo de não-ser, é idêntico a si mesmo. Do nada (ou não-ser), não se pode afirmar que é, o que seria uma contradição. Não sendo, o nada (não-ser) é inacessível ao pensamento e à linguagem; estes delimitam e são delimitados pelo ser.

Nos fragmentos que restam do Poema filosófico de Parmênides, ele narra ser levado pela deusa ao conhecimento da "verdade bem redonda", a *alétheia*, e das opiniões, *doxai*. Encontro aqui uma clara indicação de que nas *doxai* não há verdade. *Doxa* costuma ser traduzido por "opinião". Hoje em dia, essa palavra é sinônimo de falsidade, de oposição à verdade. É em oposição às opiniões que o método científico surge, com o sentido de eliminar a singularidade do pesquisador. Mas o sentido original do termo grego *doxa* não é opinião. *Doxa* é a exposição em praça pública de como uma situação aparece para alguém, tendo em vista uma deliberação e/ou tomada de decisão. Está relacionada à percepção, exprimindo "como algo parece e aparece para mim".

Na *polis* fica evidente que a *doxa* pode ser manipulada pela persuasão. Aquilo que antes era uma crença ou conjectura "verdadeira", mostra-se passível de ser sem fundamento ou mesmo falsa. Parmênides entende opinião (*doxa*) e verdade (*aletheia*) como opostas.

Toda história da filosofia, segundo Heidegger, tem sido uma tentativa de superar a oposição entre aparência e ser. O Positivismo, que ganha vigor no final XIX, é o capítulo mais recente desta história. Nele, as aparências recolhidas pelos sentidos humanos são contornadas na direção da verdade objetiva, inscrita na realidade mesma. Hipóteses, induções e abstrações superam o engano das *doxai*. Quando a Psicologia começa a se separar da Filosofia no XIX, pende para o Positivismo como modo de se legitimar. Implícitos nesse movimento estão a descrença na experiência humana como fonte de conhecimento e a afirmação de uma realidade externa objetiva existente em si mesma, conhecível pela razão. A Fenomenologia de Husserl surge na Filosofia como questionamento da validade total e irrestrita do Positivismo como fundamento da ciência. Quando

é transformada em psicologia fenomenológica e/ou aparece na Psicologia Humanista, faz a defesa de que a experiência sensível é o modo como a realidade aparece – contraditória, mutável, perspectival – e, portanto, deve ser reconhecida.

A correspondência entre o conhecimento verdadeiro, ao qual se chega pelo pensamento, e a realidade (ser) acompanha as involuções e revoluções da história da filosofia. Seu capítulo mais tardio, segundo Arendt (1994), é a fenomenologia de Husserl, que é uma tentativa moderna de “restabelecer a antiga ligação entre Ser e Pensamento que sempre garantiu ao homem seu lar no mundo” (1994, p. 164). Ao postular a intencionalidade da consciência, Husserl retoma a harmonia entre a constituição da realidade e a consciência; isto é, o Ser é constituído no e pelo pensamento, superando a dicotomia sujeito-objeto que fundamenta todos os problemas epistemológicos que a filosofia tenta resolver desde Platão (como é possível conhecer?). A intencionalidade da consciência é a chave para essa reunião. Como tal postulado reestabelece a harmonia entre homem e mundo, pensamento e ser?

Edmund Husserl inicia sua trajetória filosófica na Matemática. À medida que rumo em direção à Filosofia, cresce o seu descontentamento com a quantidade de pressupostos e especulações inquestionados na tradição filosófica. Destes, o mais evidente é a divisão entre *res cogitans* (coisa pensante) e *res extensa* (coisa extensa), enunciada claramente por Descartes. Como matemático, Husserl procura o mesmo grau de rigor matemático para a filosofia, que no início do século XX cai em descrédito, avassalada pelas incríveis possibilidades inauguradas pela aplicação do método positivista de conhecimento na natureza. Diante dos resultados previstos e realizados pelo método experimental, a filosofia parece uma gangorra de opiniões, especulações e fabulações contraditórias e inúteis. Com o objetivo de reencontrar um lugar para a Filosofia no campo do conhecimento, Husserl recorre às ideias de Franz Brentano, de quem foi aluno. Este psicólogo vislumbrou a possibilidade da Psicologia afirmar-se como ciência empírica (“experencial”), opondo-se à naturalização dessa ciência nascente. Fez isso filosoficamente. Daí a importância de compreender sua proposta.

Brentano e uma Psicologia do Ponto de Vista Empírico

No livro *Psicologia do Ponto de Vista Empírico*, Franz Brentano rivaliza com a tentativa de sua contemporaneidade de transformar a

Psicologia em ciência experimental. O significado do termo Psicologia neste contexto é o explicitado pela etimologia: ciência (logia) da mente (psique). Psicologia é uma investigação teórica do funcionamento mental, por isso é ramo da filosofia. O lugar da Psicologia é abalado quando surge a possibilidade de nela aplicar o método hipotético-dedutivo experimental.

Este modelo científico parte do pressuposto de que cada acontecimento singular é regido por leis gerais passíveis de conhecimento através da abstração. Wundt é o psicólogo que, fundando o primeiro laboratório de Psicologia na Universidade de Leipzig em 1875, efetiva a emancipação da Psicologia da Filosofia. Sua investigação objetiva descrever a consciência a partir de seus elementos mais básicos, os dados de percepção. A consciência é a organizadora dos dados elementares (Schultz & Schultz, 1992).

Brentano, por outro lado, é crítico desse modelo e defende que a Psicologia é empírica, isto é, fundada na possibilidade de experiencição. Seu postulado é de que há uma diferença ontológica entre atos psíquicos e atos físicos. Os fenômenos psíquicos, correlatos dos atos psíquicos, podem ser percebidos. Essa percepção é original e pode fundamentar todo o conhecimento. “Ninguém pode verdadeiramente duvidar que o estado psíquico que em si mesmo percebe não existe e não existe tal como o percebe” (Dartigues, 1992, p. 10).

O que caracteriza os atos psíquicos é que eles são intencionais. Brentano, estudioso de Aristóteles, recupera da Escolástica o conceito de *intentio*, por qual os atos da consciência contêm de alguma maneira aquilo a que se dirigem. Define Brentano que:

Cada fenômeno físico é caracterizado por aquilo que os Escolásticos da Idade Média chamaram de inexistência intencional (ou, às vezes, mental) de um objeto e que gostaríamos de chamar não tão inequivocadamente, de referência (*Beziehung*) a um conteúdo, de direcionalidade (*Richtung*) a um objeto (que, neste contexto, não deve ser entendido como algo real) ou imanente qualidade de objeto (*immanente Gegenständlichkeit*). Cada qual contém algo como seu objeto, embora não da mesma maneira. Na representação (*Vorstellung*) algo é representado, no julgamento algo é confirmado ou rejeitado, no desejo é desejado, etc. A inexistência intencional é peculiar somente aos fenômenos psíquicos. Nenhum fenômeno físico apresenta algo assim. Assim, podemos definir fenômenos psíquicos afirmando que são os fenômenos que contêm objetos em si mesmos por meio da intenção (*intencionais*). (Brentano *apud* Spiegelberg, 1984)

O ato psíquico de ver uma árvore contém de alguma maneira as cores, as formas, as texturas etc. Estas estão dadas como fenômenos psíquicos como cor-vista, forma-vista, textura-sentida etc. Ele reconhece que nada pode ser verdadeiramente afirmado sobre a árvore física ("objetiva", externa), mas é irrecusável que a consciência possa perceber o seu perceber algo (árvore) (Rehfeld, 2006).

A mente, na concepção de Brentano, é o conjunto momentâneo de atos psíquicos (intencionais). Estes podem ser acessados por introspecção. Com isso, a psicologia empírica prescinde do método experimental para conhecer as leis gerais de funcionamento que se esconderiam por trás das percepções singulares, como postulava Wundt. É possível descrever os atos psíquicos atuais e, ao fazer isso, a consciência, 'objeto' de estudo da Psicologia. A rigor, para Brentano, o objeto de estudo da Psicologia é o fenômeno psíquico. Como conjunto de atos, a mente é um fluxo.

Espanta-me que este tão importante debate tenha esmorecido ao longo do século XX. Como formando em Psicologia tive poucos contatos com as ideias de Wundt e de Brentano e com o sentido de suas investigações. Estes me foram apresentados como curiosidades da pré-história da Psicologia, irrelevantes para a vida do psicólogo contemporâneo e da prática psicológica. Será mesmo assim? Será que os rumos e as decisões tomados no início do século não influenciam os modos-de-ser da Psicologia atual?

Por ora, preciso compreender como a Psicologia de Brentano ajuda Husserl a "reconstituir este mundo atualmente estilizado" (Arendt, 1994, p. 165).

Husserl e a re-união de sujeito e objeto

Husserl é aluno de Brentano e parte destes dois aspectos centrais da psicologia empírica para resgatar o sentido da filosofia: 1) a intencionalidade da consciência e 2) a consciência como fluxo. O matemático é conhecedor das psicologias alemã e austríaca contemporâneas, mas denomina-as *empíricas*, ciências positivas, que devem ser distintas de uma psicologia filosófica e da Fenomenologia. Relatam Misiak & Sexton (1973) que ele

[...] conheceu Wilhelm Wundt, estudou com Brentano, foi amigo de Carl Stumpf e colega de G.E. Müller na Universidade de Göttingen.

Leu William James e ficou bem impressionado, conheceu os escritos de Theodor Lipps e também conheceu pelo menos algumas das obras das escolas de Würzburg e da Gestalt. (p. 12)

Com base nisso, Husserl tenta revelar e resolver os impasses da filosofia no final do XIX. A crise de fundamentos que ele denuncia é a tentativa de fundamentar toda possibilidade de conhecimento na objetividade (materialismo) ou na subjetividade (idealismo), que leva aos "ismos" – psicologismo, sociologismo, biologismo, historicismo. Estes sufixos apontam a contradição inerente nessas ciências ao se postularem como ciências fundamentais, isto é, como aquelas que fornecem as bases epistemológicas para todas as demais. Por exemplo, quando a Psicologia do XIX determina que todo conhecimento verdadeiro é fruto de uma operação mental, esse mesmo postulado aplica-se a essa premissa. Cai por terra sua validade quando suas raízes estão suspensas no ar; a Psicologia vira Psicologismo.

Essa contradição interna que torna questionáveis suas afirmações é aonde chegam todas as ciências que partem de hipóteses e pressupostos. O principal pressuposto do qual partem as ciências é a crença numa realidade objetiva acessada pelo sujeito, isto é, a cisão Sujeito-Objeto (S – O). É disso que falava minha primeira aula no curso de Psicologia, mas foram anos até que isto fosse se clareando para mim.

A Psicologia parte e depende da cisão Sujeito-Objeto, pois é a ciência da subjetividade, do sujeito, da consciência ou do comportamento, dos neurotransmissores, da espécie mais evoluída, ou ainda da relação dialética sujeito-objeto, teoria-práxis. Quase todas as psicologias que me foram apresentadas ao longo da faculdade, assim como outras que vim a estudar depois, partem desse preconceito teórico que Husserl, em 1900, mostrava como enganoso. A Fenomenologia exige a suspensão, a colocação entre parênteses a cada vez de crenças, pressupostos, preconceitos. Na Psicologia, isso significa que é preciso estranhar até mesmo os conceitos usados pelas psicologias que se apresentam como fenomenológicas. Essa suspensão é necessária para que se possa conhecer o que se busca conhecer, assim como para se compreender como o conhecimento é possível.

Os estranhos esquemas S – O que eu vejo no primeiro semestre do curso de psicologia indicavam que a fenomenologia é epistemologia. Epistemologia, termo composto por *episteme* + *logos*, remete ao conhecimento teórico decorrente de raciocínios. Na história da filosofia se consolida como oposto a *Emperia*. É daí que vem a oposição entre teoria e

prática, raciocínio e experiência, tão comum na psicologia. Entretanto, o verbo *epistēmai* significava, em grego, aptidão, capacidade, de modo que não se distinguia conhecimento teórico e conhecimento prático. Com Aristóteles se consolida a definição de *epistēme* como ciência racional, obediente ao princípio de não contradição.

A fenomenologia de Husserl é um esforço para compreender os fenômenos tal como são, não de acordo com as teorias sobre eles. Enquanto epistemologia, a fenomenologia é um esforço metodológico de desconfiar de todos os pressupostos, preconceitos, dogmas e compreensões prévias.

Quantas vezes ouvi a máxima da fenomenologia, “de volta às coisas mesmas!” Sinto que só a entendi dez anos após ouvi-la pela primeira vez. Não quer dizer de volta às coisas objetivas, reais, livres de distorções subjetivas. Quer dizer de volta aos fenômenos, que surgem após a suspensão metodológica da atitude natural pela *epoché*.

Por “atitude espiritual natural” (*Natürliche Denkhaltung* ou *natürlicher Einstellung*) Husserl (1907/1986) se refere à postura ingênua, pré-fenomenológica, de crença na imanência da consciência e transcendência dos objetos, isto é, a cisão S – O, que é o limite de toda teoria do conhecimento. Nessa atitude cotidiana, as coisas ao redor são encontradas e conhecidas como obviamente estando aí fora, acessíveis por meio da percepção. Essa atitude deve ser contrastada com a “atitude filosófica” ou “fenomenológica” (*Philosophische Denkhaltung*). A fenomenologia, no seu esforço de não se submeter a teorias, preconceitos, suspende (reduz fenomenologicamente) a cisão sujeito-objeto e a obviedade do mundo como dado. Assim, “O conhecimento, a coisa mais óbvia de todas no pensamento natural, surge inopinadamente como mistério” (Husserl, 1907/1986, p. 41). A obviedade da cisão S – O é suspensão e mundo revela-se imanência.

O termo atitude indica uma postura; sua origem está no latim do século XVII – *aptitudinem* – indicando a postura corpórea num quadro ou escultura, sendo generalizado no século seguinte para indicar um estado mental. Também está ligado ao latim *aptitudo*, que significa tendência (Online etymology dictionary, 2015). Em alemão o termo empregado é *Haltung*, traduzível por “postura”. *Denkhaltung* pode ser traduzido por “modo de pensar”, “estado de espírito”, ou “atitude”. Sinônimo usado por Husserl ao longo de sua obra é *Einstellung*, que significa “postura”, “posição”, “atitude”. A noção de atitude e os termos empregados por Husserl estavam em voga na Psicologia do século XIX (Moran & Cohen, 2012).

Na atitude fenomenológica, à qual se chega pela *epoché*,

[...] o conceito de redução fenomenológica adquire uma determinação mais precisa, mais profunda e um sentido mais claro: não é a exclusão do verdadeiramente transcendente (por ex., no sentido empírico-psicológico), mas a exclusão do transcendente em geral como de uma existência a admitir, isto é, de tudo o que não é dado evidente no sentido genuíno, dado absoluto do ver puro. Mas, naturalmente, mantém-se tudo o que dissemos: ficam excluídas e aceitam-se só como ‘fenômenos’ as vigências ou as realidades, etc., derivadas nas ciências por indução ou dedução a partir de hipóteses, factos, axiomas; e fica igualmente em suspenso todo o recurso a qualquer ‘saber’, a qualquer ‘conhecimento’: a investigação deve manter-se no puro ver (*im reinem Schauen*)... (Husserl, 1907/1986, p. 29)

Na atitude fenomenológica, o fenomenólogo encontra os fenômenos no seu aparecer na consciência, que recebe e constitui esse aparecer, sendo isso indubitável, autoevidente, apodítico, tal como a experientiação defendida por Brentano. A partir da suspensão fenomenológica, deixa-se de perceber as coisas como objetos fora da consciência para descobri-las no seu aparecer na consciência; esta, não pensada como uma cápsula, mas como um ato. Assim, consciência e objeto acontecem concomitantemente, constituindo-se mutuamente. Os fenômenos são, portanto, imanentes.

Imanência costuma significar interioridade, mas, para Husserl, a consciência não é uma interioridade, ela é ato; a fenomenologia suspende a dicotomia interior (sujeito) – exterior (objeto). Assim, a imanência dos fenômenos é imanência intencional, isto é, apreensão do fenômeno no seu aparecer. O significado de *fenômeno* para Husserl é tanto o aparecer quanto o que aparece. Esclarece ele:

Φαινόμενον (*Phainomenon*) significa efectivamente ‘o que aparece’ e, no entanto, utiliza-se de preferência para o próprio aparecer, para o fenômeno subjetivo (se se permite esta expressão grosseiramente psicológica, que induz a mal-entendidos). (Husserl, 1907/1986, p. 35)

Portanto, a *Fenomenologia* é ‘ciência’ do aparecer.

A fenomenologia do conhecimento é ciência dos fenômenos cognoscitivos neste duplo sentido: ciência dos conhecimentos como fenômenos (*Erscheinungen*), manifestações, actos da consciência em que se exibem, se tornam conscientes, passiva ou activamente, estas e aquelas objectalidades; e, por outro lado, ciência destas objectalidades enquanto a si mesmas se exibem deste modo. (Husserl, 1907/1986, p. 35)

A Fenomenologia é o estudo dos múltiplos atos intencionais (*noese*) e objetos intencionais (*noema*). O sentido dos fenômenos aparece na correlação do ato que visa (*noese*) e que, ao captar os dados, dota-os de sentido, e da coisa visada (*noema*). A consciência, por sua vez, é concebida como “estrutura sintética (processo de constituição) dos múltiplos atos intencionais que constituem o sentido” (Goto, 2008, p. 71).

Isto significa que os fenômenos são constituídos na consciência. Para Husserl, portanto, ela é a estrutura que fundamenta a possibilidade de todo conhecimento científico e de toda vida cotidiana com a “realidade” ao redor, pois é na correlação intencional que surgem os significados de tudo o que aparece.

A concepção fenomenológica da consciência repercute na compreensão do “eu” como fluxo. Desde a Fenomenologia de Husserl, portanto, o “eu” entificado, substantivado, é suspenso, aparecendo em seu lugar um “eu” fenomenológico, feixe de experiências (Feijoo, 2012).

Com esta superação da dicotomia sujeito-objeto, a realidade mostra-se atravessada pelo pensamento, constituída por ele. Mundo é constituído pelo homem (consciência), sendo imediatamente dada a harmonia e a correspondência de ambos (Arendt, 1994). A consciência surge como condição *a priori* de todo conhecimento científico e de toda vida cotidiana, posicionando a Fenomenologia como “Ciência Primeira”, pois é a que explícita como é possível a aparição de todos os objetos tematizados pelas ciências; mais especificamente, explica o aparecer das essências que determinam cada ciência empírica, como a essência do social, do físico, do psicológico etc. Por isso é Filosofia Primeira.

Goto (2008) sintetiza o método fenomenológico em três etapas. A primeira é a *epoché*, termo grego que significa ter sobre, abster-se, reter-se. Seu sentido é um projetar-se para trás, possibilitando o ver. É o momento conhecido popularmente como “colocação entre parênteses”, que suspende a atitude natural (crença na evidência da objetividade exterior) e promove um estranhamento metódico.

O segundo momento é a redução eidética, que elimina os elementos naturais e contingenciais da experiência para chegar à essência (*eidos*) do fenômeno. O termo *eidos* está presente na filosofia desde Platão, significando essência e idéia, conceito puro, uno, universal, eterno. É a busca por essências que motiva as investigações de Descartes, levado a desconfiar do conhecimento a que chega pelos sentidos, pois eles só conhecem o mutável, e a assumir o método como acesso ao conhecimento verdadeiro sobre a realidade (Descartes, 1641/1994). Husserl é cartesiano, no sentido de que também ele busca o conhecimento das essências

(Moura, 1998). A redução fenomenológica afasta dos fatos, levando às essências. Com isso, a Fenomenologia de Husserl é Fenomenologia Eidética. A essência dos fenômenos é o que eles são, o significado pelo qual aparecem. Desde Platão, a essência é o que faz de algo aquilo que esse algo é, permitindo que seja conhecido, designado e nomeado.

A Fenomenologia enfatiza que as coisas sempre aparecem significativamente. No exemplo de van den Berg (1955/1994), em que um homem espera seu amigo com uma garrafa de vinho, a garrafa aparece como garrafa – isto é, significando “garrafa” – e também como solidão. Esses significados são constituídos na correlação intencional. O significado não é algo que se agrega ao objeto, pois lhe é imanente. Não há significado oculto ou por trás da aparência, portanto.

Husserl segue a Metafísica na determinação da essência como uma e imutável. Um exemplo ao qual recorre é da sinfonia. A sinfonia é um conjunto de acontecimentos: as minhas impressões ao escutá-la, o som, a partitura, a atividade dos músicos etc. Mas há algo essencial na sinfonia, que é a ordem e combinação das notas, que permite que seja reconhecida independentemente das circunstâncias da execução. Dartigues (1992) sintetiza:

Independentes da experiência sensível, muito embora se dando através dela, as essências constituem como que a armadura inteligível do ser, tendo sua estrutura e suas leis próprias. Elas são a racionalidade imanente do ser, o sentido a priori no qual deve entrar todo mundo real ou possível e fora do qual nada pode se produzir, já que a ideia mesma de produção ou de acontecimento é uma essência e cai, pois, nessa estrutura *a priori* do pensável. (p. 16)

Será daí que deriva para a Psicologia Fenomenológica a concepção de que o psicólogo desta “abordagem” lida com significações e ressignificações? Esta concepção revela um entendimento equivocado da Fenomenologia. A noção de que cada pessoa tem a capacidade de significar ou ressignificar suas experiências postula que estas têm uma existência autônoma e independente às quais se agregam significações. Permanece velada a dicotomia do sujeito significante e do objeto significado. Mas a significação é constituída na correlação intencional, não realizada por um sujeito dotado da capacidade de significar.

A Fenomenologia nunca pode ser uma “perspectiva” ou “abordagem”. No contexto da prática psicológica, “fenomenológico” é um adjetivo que poderia ser substituído por “psicanalítico”, comportamen-

tal”, “sócio-histórico” etc. Seria a Fenomenologia na Psicologia uma “abordagem”, uma “perspectiva”? Quando eu sigo a indicação de Husserl de que sua meta é voltar-se às coisas mesmas, entendo que a fenomenologia é a supressão de toda perspectiva e abordagem a favor do mostrar-se do próprio fenômeno. É o próprio fenômeno que aparece, tornando necessário um captar correspondente. Isto é, as perspectivas e abordagens podem ser muito mais encobridoras daquilo que pretendem investigar do que reveladoras, o que me remete ao Leito de Procusto, mencionado anteriormente. Penso que é por isso que os fenomenólogos recorrem a essa personagem mitológica. Se eu estiver correto, a expressão “Psicologia Fenomenológica” torna-se redundante, pois o que interessaria ao psicólogo é o mostrar-se diretamente de seu objeto de estudo.

Como a definição de ‘fenomenologia’ para Heidegger muda, o uso da expressão ‘fenomenológica’ para predicar uma Psicologia exige grande atenção. Fica claro para mim também que a Fenomenologia de Husserl não se apresenta como uma perspectiva ou abordagem. Ao longo dos meus estudos e de minha prática docente encontro com frequência a Psicologia Fenomenológica alinhada com outras perspectivas como mais um modelo teórico. ‘Perspectiva’ vem do latim *perspectiva*, formado por *per* + *specere*, olhar (*specere*) através (*per*-), significando claramente um viés de olhar para. Já abordagem vem do francês *abordage*, que remete ao estar a bordo de uma embarcação. Por extensão esta locução marítima significa qualquer tipo de aproximação (Online Etymology Dictionary, 2015). A Fenomenologia de Husserl desfaz a concepção de uma abordagem do Pensamento cognoscente ao Ser conhecível, pois ambos acontecem concomitantemente, constituindo-se mutuamente. A consciência não “aborda” um objeto. O modo como o objeto aparece na correlação intencional é apenas isso: um modo de aparecer do fenômeno, que comporta uma infinidade de outros modos.

Isso remete a uma questão aberta anteriormente. Tanto a expressão ‘psicologia fenomenológica existencial’ quanto ‘psicologia fenomenológico-existencial’ são fruto do equívoco de predicar psicologia. Mas a analítica existencial indica o caráter hermenêutico-discursivo do existir, revelando a condição *fenômeno-lógica* do existir, isto é, de mostrar e fazer ver (*logos*) o que se lhe aparece (*fenômeno*). *Fenomenologia Existencial* significa tanto o pôr em curso uma fenomenologia da existência, isto é, deixar e fazê-la mostrar-se como é, quanto a condição de ser fenomenológica – reveladora de ser – da existência. Correto seria dizer: sou psicólogo e sou fenomenológico-existencial. ‘Psicólogo’ indica meu campo de ação e ‘fenomenológico existencial’, meu modo de assumir a existência minha e daqueles que encontro.

Fenomenologia como Filosofia Transcendental

O método fenomenológico que Husserl elabora ao longo de toda sua obra, tendo por objetivo a recuperação da Filosofia da perdição e falta de credibilidade em que estava, explicitando a crise das ciências europeias e propondo uma saída, compreende ainda mais um passo. É a redução transcendental, por qual se chega à subjetividade transcendental. A investigação deixa para trás os aspectos acidentais, fácticos, da consciência empírica, tornando manifesta a “essência” da subjetividade como constituidora do sentido de toda a realidade. Neste terceiro passo do método, a Fenomenologia diferencia-se de toda Psicologia. Esta lida com a significação e é ôntica, enquanto aquela é ontológica, nos termos de Heidegger.

Husserl considera esta redução o segundo grau da investigação fenomenológica, pois, através dela, abandona a constituição fenomênica circunstancial – a que corresponderia a uma psicologia descritiva, por descrever como determinado fenômeno aparece numa situação específica – na direção do “fenômeno puro”. Diz ele:

Abandonamos definitivamente o solo da psicologia, inclusive da psicologia descritiva. Assim se reduz igualmente a pergunta que, originalmente, nos impelia. Não é – ‘Como posso eu, este homem, atingir nas minhas vivências um ser em si, fora de mim?’ – Em vez desta pergunta, de antemão ambígua, – em virtude de sua carga transcendente – complexa e multifacetada, surge agora a questão fundamental pura: ‘Como pode o fenômeno puro do conhecimento atingir algo que lhe é imanente, como pode o conhecimento (absolutamente dado em si mesmo) atingir algo que não se dá em si absolutamente? E como pode compreender-se esse atingir?’ (Husserl, 1907/1986, pp. 26-7)

A Fenomenologia dá um passo atrás da experiência, colocando em questão como é possível a experiência. Ao mesmo tempo que reconheço um distanciamento de minha prática psicológica – pois me interessa conhecer como uma pessoa lida com seu existir – noto um traço característico de meu modo de ser psicólogo, que atribuo à fenomenologia: o interesse epistemológico. A Fenomenologia de Husserl é epistemologia, pois investiga a possibilidade de todo conhecimento verdadeiro.

Com isto fica claro seu lugar no campo dos saberes de Filosofia Primeira. A Fenomenologia reflete sobre a possibilidade de todo conhecimento possível. Todas as ciências são fundadas.

O psicólogo lida com os “fenômenos psicológicos”, sendo que não é ele quem determina a essência dos mesmos, isto é, o que eles são. Também não cabe ao psicólogo refletir sobre a possibilidade de tal ciência. Partindo de um âmbito científico aberto – a Psicologia –, seu papel é de levar adiante as pesquisas, produzindo novos conhecimentos mais correspondentes ao modo de ser de seu objeto temático, o “psicológico”. Portanto, o psicólogo não pode misturar alhos com bugalhos. São reflexões diferentes e têm sentidos diferentes a Fenomenologia, a Psicologia Fenomenológica, o Existencialismo e a psicologia fenomenológica existencial. Descubro meu equívoco ao afirmar, quando me perguntam sobre minha “abordagem” de trabalho, que sou psicólogo fenomenológico existencial. Fenomenologia não pode predicar a Psicologia.

O objetivo do fundador da Fenomenologia é, enfim, revelar como são produzidos os sentidos da totalidade de fenômenos possíveis, chamada pela filosofia de ‘realidade’ ou ‘mundo’. Sua resposta é que mundo é constituído na consciência; o sentido do que é experienciado surge na consciência. Assim, a Fenomenologia resgata a intimidade entre Ser e Pensamento, homem e mundo. O que as coisas são é constituído na relação com o homem. O pensamento tem a priori uma harmonia com o que é nele pensado. Ser e Pensamento são um, tal como indicado por Parmênides no *Poema*.

A intencionalidade da consciência responde a um estranhamento diante do ser (mundo, realidade) aí, cujos origem e sentido são desconhecidos. Mais precisamente, elimina-o. Esse estranhamento pode ser espanto – como no início da Filosofia na Grécia –, como pode ser uma sensação de mal-estar, evidente na literatura e na arte do final do XIX e no XX e nos Existencialismos. Na Fenomenologia o homem redescobre-se criador do mundo.

Tal reconstituição do mundo pela consciência equivale a uma segunda criação, no sentido de que através desta reconstituição o mundo perderia seu caráter contingente, que significa seu caráter de realidade, e não apareceria mais ao homem como um mundo dado, mas, criado por ele. (Arendt, 1994, p. 165)

Arendt considera este esforço uma nova tentativa de fundar um Humanismo, dando ao homem um lar. Por outro lado, expressa a *hybris* moderna de “finalmente tornar o homem, num modo tão inconspícuo, aquilo que ele não pode ser: o criador do mundo e de si mesmo” (Arendt, 1994, p. 167). Penso que é a mesma *hybris* que eleva a razão e crê na

possibilidade de entender todo comportamento humano explicando-o por suas causas. A explicação causal busca recuperar uma harmonia perdida com seu entorno e consigo mesmo.

A re-união de consciência e mundo, a morada buscada pela Fenomenologia de Husserl nunca é encontrada, pois o mistério de que as coisas são e de que eu existo não encontra resposta definitiva. Enquanto a Fenomenologia fornece uma resposta para esse enigma, as filosofias existenciais sublinham seu caráter de incontornável e insolúvel (Arendt, 1994). A indicação da origem das significações que perfazem o real não é o suficiente para eliminar o estrangeirismo existencial e a inospitalidade do mundo.

Nas reflexões acima, descubro possibilidades abertas pela Fenomenologia para a Psicologia, assim como o ponto de ruptura entre ambas. O contato com a filosofia torna mais claro o sentido da psicologia fenomenológica delineada por van den Berg. Ao defender a experiência subjetiva, o psiquiatra está apoiando-se na psicologia fenomenológica de Husserl, que é a investigação da constituição dos significados dos fenômenos para cada pessoa. A experiência singular não pode ser recusada, muito menos suplantada por uma suposta objetividade. Neste contexto, até a objetividade é uma significação constituída fenomenologicamente. É somente uma significação, uma perspectiva.

E a Abordagem Centrada na Pessoa, tão indicada como veículo da fenomenologia existencial na Psicologia brasileira, como fica? À luz desta apresentação da fenomenologia husserliana e das reflexões anteriores, retomo-a para nela buscar seus traços fenomenológicos e existenciais, se houver.

VIII

Carl Rogers e a Psicologia Fenomenológica Existencial

A investigação da história da Fenomenologia na Psicologia revela dois caminhos: o norte-americano, via Psicologias Humanistas, e o europeu, pela psiquiatria daseinsanalítica. Este é retomado mais tarde pelos psicólogos da Terceira Força. A região ôntica Psicologia Humanista é um campo polifônico reunindo abordagens, concepções e práticas muito diversas entre si que se opõem à hegemonia da ciência determinista. Entretanto, independente da abordagem humanista, o nome de Carl Rogers é sempre mencionado como pioneiro. Isso torna necessário o confronto com sua obra. Abarcá-la na sua totalidade foge do escopo desta pesquisa. Portanto, exploro aqui alguns escritos de Rogers e de comentaristas que apresentam sua concepção de Psicologia.

Um acontecimento marcante e determinante para a formulação de sua concepção de possibilidade de ação do psicólogo é o atendimento a uma mãe, que estava sendo entrevistada em função do comportamento de seu filho. Rogers diagnostica rapidamente que ela rejeita seu filho desde cedo, o que está relacionado ao comportamento do menino, mas ele não consegue a fazer perceber sua rejeição. Desiste e explica a ela que não tem mais como a ajudar em relação ao filho. Na saída, ela lhe pergunta se ele também realiza aconselhamento psicológico com adultos, ao que ele responde afirmativamente. Esse episódio ilustra uma das máximas da abordagem psicológica que desenvolve:

[...] é o próprio paciente que sabe aquilo de que sofre, em que direção se deve ir, quais os problemas que são cruciais, que experiências foram profundamente recalcadas. (...) o melhor era deixar ao paciente a direção do movimento no processo terapêutico. (Rogers, 1961/1973, p. 23)

Formado psicólogo, começa a lecionar na Universidade de Rochester na década de 1930. Nos EUA nessa época Psicologia é sinônimo de análise do comportamento, mas ele se sente mais próximo da assistência social. Começa a lecionar no Departamento de Sociologia sobre compreensão e tratamento de crianças. Logo é convidado em 1940 para lecionar na Universidade Estadual de Ohio, época em que redige *Counseling and Psychotherapy*, publicado em 1942 e traduzido no Brasil em 1973, livro no qual abala a divisão rígida entre psicoterapia e aconselhamento psicológico. Pela divisão vigente nos EUA na época, o aconselhamento psicológico dirige-se a problemas de ajustamento, tidos como superficiais, enquanto a psicoterapia é a intervenção voltada para modificações profundas na personalidade, mais pertinentes à saúde mental; um modelo fortemente influenciado pela medicina e pela psicanálise. Rogers aproxima as duas modalidades de prática psicológica. Para ele:

Houve uma tendência para empregar a expressão 'consulta psicológica' (*counseling*) mais para entrevistas acidentais e superficiais e reservar o termo 'psicoterapia' para os contatos mais intensivos e prolongados, orientados para uma reorganização mais profunda da personalidade. Embora possa haver algum fundamento para esta distinção, é todavia evidente que uma consulta psicológica intensa e com êxito é impossível de distinguir de uma psicoterapia intensa e com êxito. (Rogers, 1942/1974, p. 16)

A desconstrução da fronteira que separa até a década de 1930 o psicoterapeuta do conselheiro psicológico, a psicoterapia do aconselhamento, dá-se a partir da prática clínica de Rogers. A compreensão de que uma sessão de aconselhamento psicológico pode não diferir de uma sessão de psicoterapia abala uma base fundamental das possibilidades do psicólogo norte-americano. A isso se deve grande parte das violentas críticas que Rogers sofre desde a publicação de seu primeiro livro, *Tratamento Clínico da Criança Problema* (*Clinical Treatment of the Problem Child*, 1940). Rogers coloca em novo solo o questionamento sobre o que caracteriza a relação psicólogo-cliente.

Baseando-se no cotidiano clínico, Rogers deixa em segundo plano o conhecimento teórico. Essa característica é um ponto em comum com a Terceira Força em Psicologia, para o qual os constructos teóricos devem seguir, e não se antecipar e sobrepor ao ser humano, como leito de Procusto.

Terapia Não Diretiva é o nome que Rogers dá a seu modo de proceder no encontro terapêutico, seja ele psicoterapêutico ou de aconselha-

mento. Trata-se mais de uma postura do que de um método, embora tenha se transformado em um posteriormente, com manuais e treinamento em não diretividade. Por 'não diretivo' entende que não é o psicólogo quem conduz o processo terapêutico e, sim, o cliente. Essa postura está fundamentada em uma das descobertas de Rogers no início de sua vida profissional: cada pessoa tem capacidade de se compreender e se modificar, sendo suficiente que tenha um meio que possibilite isso (Rogers, 1983).

Cabe ao psicólogo uma postura de escuta interessada e compreensiva, mais do que o apoio em uma técnica ou uma teoria. A revolução proposta por Rogers é de que o psicólogo seja um facilitador de um processo, e não seu condutor, o que ocasiona fortes críticas quando vem a público com sua proposta. Essa atitude "passível de definição" (Rogers, 1983, p. 38) é a tríade aceitação incondicional, compreensão empática e congruência, que se torna associada à psicologia rogeriana e, aparentemente, com a atitude fenomenológica em psicologia.

A atitude do psicólogo centrado na pessoa

A aceitação incondicional é a atitude de verdadeiro interesse por parte do terapeuta de que o cliente expresse o que está pensando e sentido. O terapeuta está aberto para receber essa expressão e não o julga nem deixa de aceitá-lo, pois entende que esse modo de ser é aquele que está sendo possível em função dos meios em que essa pessoa tem vivido. Funda esta atitude a ideia de que quanto mais se sentir aceito pelo terapeuta, maior é a autoaceitação do cliente. Está presente aqui também a interpretação de que o sofrimento psicológico está relacionado a sentimentos, pensamentos e ações negados por serem incongruentes com a visão que a pessoa tem de si mesma ou que tenta ter por acreditar que é o que esperam dela. Esta compreensão é o que permite a Rogers descrever o processo terapêutico como um processo com vistas a "ser o que realmente se é" (1961/1973, p. 146), abrindo mão de imperativos alheios (fachadas) e próprios ('deverias').

A aceitação incondicional precisa estar acompanhada da compreensão empática (ou empatia). Rogers a apresenta como o que possibilita ao terapeuta captar "com precisão os sentimentos e significados pessoais que o cliente está vivendo e comunica[r] essa compreensão ao cliente" (1983, p. 39), pois vivencia a situação como se estivesse no lugar do cliente. Não se detém na definição do problemático conceito de empatia. Apenas aponta que para ser empático o psicólogo deve estar atento e confiar nas

suas próprias experiências, isto é, esteja congruente consigo mesmo, com seus pensamentos, sentimentos e ações para expressá-los. A congruência é a terceira atitude facilitadora necessária e suficiente para a mudança psicológica. No contexto de ajuda psicológica, a experiência que o terapeuta está tendo de si mesmo facilita para o cliente aceitar e comunicar suas próprias experiências, tornando-se também congruente. 'Experiência' é outro conceito que atravessa sua obra como se fosse óbvio.

Há um salto no pensamento de Rogers da não-diretividade para as atitudes facilitadoras. Sua obra pode ser dividida em fases, sendo a da terapia não diretiva unanimemente a primeira. Moreira (2010) propõe como divisão o seguinte: a primeira fase compreende o período de 1940 a 1950, cujas ideias estão reunidas no livro *Counseling and Psychotherapy*, segunda fase de 1950 a 1957, terceira de 1957 a 1970, quarta, de 1970-1987 e, por fim, uma fase pós-rogeriana, na qual insere os desdobramentos das possibilidades abertas por ele em vida. Ela sugere que se desenvolve no Brasil uma linha "existencial-fenomenológica" (Moreira, 2010, p. 542).

Na primeira fase, fica mais claramente delimitado que a pessoa que busca ajuda psicológica é chamada de 'cliente', ao invés de 'paciente', que remete à passividade do alguém sujeito a tratamento pelo médico. Essa opção se dá pela implicação e pela atividade do cliente no seu processo; é agente, não receptor passivo de um tratamento recebido do psicólogo.

Tal nomenclatura é peculiar às psicologias humanistas, de modo que ouço de alunos na UNIP que a psicologia fenomenológica existencial refere-se a quem procura o psicólogo como 'cliente', ao passo que a psicanálise chama de 'paciente'. Verifico que esse é o termo empregado na ACP, mas não na Daseinsanalyse, que mantém o termo 'paciente'.

Na fase de 1950 a 1957, a não diretividade cede espaço ao centramento no cliente. No livro *Client Centered Therapy* (1951, com tradução portuguesa em 1962) Rogers define as atitudes facilitadoras já mencionadas. A ênfase nas atitudes relega a segundo plano as teorias.

O período de 1957 a 1970 é caracterizado pela colaboração de psicólogos e filósofos que fornecem bases epistemológicas mais firmes às propostas rogerianas. O livro característico desse período é *Tornar-se Pessoa* (*On Becoming a Person*), de 1961, traduzido no Brasil em 1976. Na década anterior Rogers já dialogava com Donald Snygg e Arthur Combs, cuja obra os historiadores Misiak & Sexton (1973) chamam de "grassroots phenomenology", ("fenomenologia vulgar" pode ser uma tradução dessa expressão) por ser uma psicologia fenomenológica desenvolvida nos Estados Unidos por psicólogos americanos sem contato com a filosofia fenomenológica continental. Nesta fase, destaca-se a colabora-

ção de Eugene Gendlin⁴⁶, filósofo vienense radicado nos Estados Unidos, que articula a psicologia rogeriana com a fenomenologia de Husserl e de Heidegger, trazendo para a Abordagem Centrada na Pessoa o conceito de *experienciação* (*experiencing*). Moreira (2010) chama essa fase de 'Experiencial' por isso, afirmando que é a que mais se aproxima de ideias fenomenológicas e existenciais.

Pode-se constatar uma mudança no modo como Rogers se refere à sua obra ao longo das publicações. De modo geral, Rogers faz poucas referências à filosofia. Comparando-se *Psicoterapia e Consulta Psicológica* com *Tornar-se Pessoa*, revela-se sua mudança de perspectiva nesses quase vinte anos. O primeiro livro mostra seu esforço de fundamentar de acordo com o modelo científico-natural seus achados clínicos. Rogers recorre a instrumentos de avaliação 'objetivos' e à estatística para provar que a psicoterapia promove mudanças; nisto, ele é pioneiro na Psicologia. Realiza gravações de sessões e tabula as falas de cliente e terapeuta. As referências bibliográficas de seus artigos são majoritariamente livros e artigos sobre ajustamento, aconselhamento e psicoterapia. Os autores da bibliografia sobre psicoterapia são todos americanos. Ao mesmo tempo, critica a objetividade das ciências naturais, que tornam a pessoa um objeto, eliminando de seu objeto temático aquilo que o caracteriza, sua subjetividade.

O discurso cientificista da década de 1940 cede lugar à afirmação da experiência pessoal como legitimadora de suas propostas. A experiência pessoal passa também a ser o foco do encontro terapêutico. No capítulo intitulado "Quem Sou Eu" (Rogers, 1961/1973) apresenta seus achados como "ensinamentos que têm significado para mim" (p. 27). Sua concepção de ajuda psicológica formula-se como os seguintes pressupostos nesta época: "não ajuda, a longo prazo, agir como se eu não fosse quem sou" (p. 28); "sou mais eficaz quando me posso ouvir a mim mesmo aceitando-me, e quando posso ser eu mesmo" (p. 28); "atribuo um enorme valor ao fato de poder permitir-me a mim mesmo compreender uma outra pessoa" (p. 29); "me enriquece abrir canais através dos quais os outros possam comunicar os seus sentimentos, a sua particular percep-

⁴⁶ É curioso que os historiadores das psicologias humanistas, fenomenológicas e existenciais Misiak e Sexton (1973) dediquem apenas um parágrafo a Gendlin. Dizem os autores numa passagem sobre contribuições à psicologia fenomenológica americana: "As definições de experiência, experienciar e sentido pessoal de Eugene T. Gendlin (1926) presentes em suas publicações (1962, 1965), assim como seus esforços de criar uma ponte entre o subjetivo e o objetivo na pessoa que experiencia, e outras conceitualizações encontraram ressonância em alguns teóricos da personalidade e psicoterapeutas. Carl Rogers enfatizou a importância de Gendlin, seu antigo aluno, e da sua estrutura teórica básica que, reconheceu, influenciou seu pensamento" (p. 59).

ção do mundo" (p. 30); "é sempre altamente enriquecedor poder aceitar outra pessoa" (p. 31); "quanto mais aberto estou às realidades em mim e nos outros, menos me vejo a tentar a todo custo remediar as coisas" (p. 32); "posso ter confiança na minha experiência" (p. 33); "a apreciação dos outros não me serve de guia" (p. 34); "a experiência é, para mim, a suprema autoridade" (p. 35); "sinto-me satisfeito em descobrir uma ordem na minha experiência" (p. 35); "os fatos são amigos" (p. 36); "aquilo que é mais pessoal é o que há de mais geral" (p. 37); "a experiência mostrou-me que as pessoas têm fundamentalmente uma orientação positiva" (p. 37); e "a vida, no que tem de melhor, é um processo que flui, que se altera e onde nada está fixado" (p. 38). A experiência pessoal é, assim, direcionada à "good life" (traduzido em português como "vida plena").

Estas concepções revelam a influência dos colaboradores de Rogers. Seus artigos agora dialogam mais com a literatura sobre psicoterapia, com Maslow, Gendlin e Kierkegaard. Neste filósofo encontra uma sintonia de pensamento, como se Kierkegaard já tivesse falado sobre a vida humana o mesmo que ele, a saber, que o sentido da vida é "ser o que realmente se é" (Rogers, 1961/1973, p. 180).

Em direção a uma Filosofia da Pessoa

O sentido da relação de ajuda psicológica é a experiência. Mas o que significa experiência (*experience*)? Para Rogers, é o tornar-se consciente de "todo o estímulo – quer a sua origem seja o organismo ou o ambiente". Como em inglês o termo *experience* é tanto substantivo quanto verbo (*to experience*), Rogers define o primeiro como "tudo o que acontece no envelope do organismo num dado momento e que está potencialmente disponível para a consciência" (1959/1966, p. 53), enquanto o verbo significa o receber dos estímulos. Exemplos de estímulos são "o impacto de uma configuração de forma, de cor ou de som no meio exterior agindo sobre os nervos sensitivos, (...) uma recordação vinda do passado ou uma sensação visceral de medo, de prazer ou de repugnância" (Rogers, 1961/1973, p. 166).

Rogers recorre ao termo "organísmico" para se referir à totalidade orgânica e psicológica da pessoa. Mas, a meu ver, toda tentativa de união é também uma separação em termos, de modo que Rogers concebe a pessoa como a junção de dois aspectos: fisiologia e alma. A experiência é um estímulo proveniente de dentro ou de fora tornado consciente, isto é,

interiorizado. Isto é, Dasein é interpretado metafisicamente como substância. A Psicologia de Rogers é determinada pela ontologia cartesiana, encobrindo a existência.

Gendlin contribui com Rogers nesta época, dedicando sua pesquisa à compreensão do experienciar humano. Tendo identificado falhas na teoria de Rogers, esse autor objetiva fornecer novas bases para o fenômeno da subjetividade. Faz isso através de uma reflexão filosófica do 'experienciar' (*experiencing*).

Referindo-se ao livro de Gendlin *Experiencing and the Creation of Meaning*, de 1962, o historiador Spiegelberg (1972) explicita:

[...] é instrutivo assistir como seu capítulo filosófico inicial, que usa o conceito de experiência de Dewey como ponto de partida, leva-o a um intenso estudo dos filósofos fenomenológicos num apêndice do livro. Mas Gendlin não deixa dúvidas do fato de que para ele, e não somente para o leitor interessado, Husserl, Sartre e Merleau-Ponty são seus suportes mais importantes. Ele credita especificamente a Husserl (*Logische Untersuchungen*) seu apelo ao pensamento sem palavras (pré-predicativo), Sartre por suas posições sobre a 'significatividade implícita do sentimento' e Merleau-Ponty pelo papel do sentimento no significado. (Spiegelberg, 1972, p. 155)

Na analítica existencial de Heidegger ele encontra a noção de encontrar-se (*Befindlichkeit*) para se referir à experiência pré-predicativa do sujeito (Gendlin, 1979).

O termo *existencial* passa a fazer parte do vocabulário de Rogers revelando a presença da filosofia existencial em voga nos Estados Unidos nessa época. Também o termo fenomenologia aparece em seus escritos. Rogers refere-se a seus estudos sobre o processo psicoterapêutico atuais como "de uma perspectiva quase que exclusivamente fenomenológica" (Rogers, 1961/1973, p. 108). Fenomenológico significa aqui a partir do quadro referencial do cliente, contraposto ao quadro de referência externo do observador.

Essa ampliação do âmbito de seus estudos – partindo dos estudos controlados, científico-naturais, em direção a diálogos com filósofos – leva-o a referir-se à sua obra como o desenvolvimento de uma "filosofia das relações interpessoais" ou "filosofia da pessoa", em sintonia com outras filosofias existenciais como a de Kierkegaard e a de Buber. Ele comenta: "Senti-me tremendamente apoiado em minha nova abordagem, que, para minha surpresa, era um ramo de fabricação caseira da filosofia existencial" (Rogers & Rosenberg, 1977, p. 203).

A ontologia rogeriana

As condições necessárias e suficientes de mudança pesquisadas nas décadas de 1940 e 1950 se articulam com a hipótese de uma potência vital, que fica impedida de livre expressão nas situações que configuram sofrimento psicológico. As fachadas e as defesas barram a tendência à realização do organismo, que se torna incongruente, desconfiado do que sua experiência organismica lhe revela. As atitudes de empatia, aceitação e congruência são 'facilitadoras' porque auxiliam o fluxo vital, possibilitando que o organismo não fique limitado à manutenção, mas, sim, possa crescer e se desenvolver. A criatividade é compreendida como fruto da "tendência do homem para se realizar a si próprio, para se tornar no que em si é potencial" (Rogers, 1961/1973, p. 302), assim como as relações humanas em grupos, que, dadas as condições facilitadoras, descobrem modos autênticos de se organizarem. A concepção da pessoa como organismo cuja natureza é a propensão ao desenvolvimento é de cunho acen-tuadamente naturalizante do ser humano. Em outro artigo, Rogers (1961/1973) relaciona a tendência à realização ao sistema nervoso central:

Quando esta capacidade única de ser consciente que o homem possui funciona desta forma livre e integral, vemos que temos perante nós, não um animal que devemos temer, não uma besta que devemos controlar, mas um organismo capaz de aceder, graças à notável capacidade integrativa do seu sistema nervoso central, a um comportamento equilibrado, realista, valorizando-se a si mesmo e valorizando o outro, comportamento que é a resultante de todos esses elementos da consciência". (Rogers, 1961/1973, p. 105)

A ontologia rogeriana pressupõe o ser humano como um organismo regido por uma força vital tendente ao crescimento. Isso está implícito em sua proposta de encontro terapêutico, definindo como possibilidade de o psicólogo facilitar o fluxo enérgico vital.

Essa ontologia atravessa sua compreensão de homem como indivíduo, interior, subjetivo, e mundo como meio exterior, objetivo, com o qual o indivíduo entra em contato. O resgate da 'experiência' proposto por ele legítima, dicotomizando, a apreensão subjetiva interior da realidade objetiva exterior.

No início de sua obra, a legitimação de suas pesquisas se dá através do método científico-natural de pesquisa, recorrendo a estatísticas para provar suas descobertas. Rogers permanece ligado à tradição positi-

vista de sua época, na qual nasce e cresce. Posteriormente, a colaboração de autores instruídos em filosofia possibilita que fundamente sua proposta de outro modo. Concomitantemente, descobre semelhanças entre sua noção da tendência formativa do universo e modelos científicos de ordenação cósmica, relacionando a natureza individual com a natureza do universo. Moreira (2007) insere essa compreensão de homem na história da filosofia ocidental, indicando-a como devedora das dicotomias platônica entre realidade sensível e realidade suprassensível, interior e exterior, carnal e espiritual, assumidas pelo Cristianismo, que vigoram na noção de sujeito da filosofia moderna e se desdobram na noção de liberdade natural do indivíduo, bandeira do Iluminismo. No tradição Ilustrada,

O homem passa a ser um todo indivisível, cuja unidade precede à multiplicidade, fundamentado no absoluto. Com o cristianismo confirma-se o caminho para uma concepção de homem centrado, originada no racionalismo socrático, que se contrapõe à concepção do homem des-centrado das civilizações antigas. O homem passa a ter um eixo fixo, que é ele mesmo, como centro do universo, na medida em que, com filho de Deus, feito à sua imagem e semelhança, é seu *prolongamento e representação viva*. (Moreira, 2007, p. 161)

A teorização rogeriana sobre o humano nada compartilha com a analítica existencial de Heidegger, salvo a desconfiança nos métodos científico-naturais para conhecê-lo. Não é na obra rogeriana que a ontologia heideggeriana se encontra, portanto.

A obra de Rogers é apontada por historiadores como porta de entrada do pensamento fenomenológico existencial na Psicologia. Isso se dá claramente na história do Instituto de Psicologia da USP. Além disso, a história de fundação da profissão de Psicólogo no Brasil se aproxima muito da norte-americana, de modo que os valores, as disputas e os objetivos se assemelham.

A apropriação do pensamento rogeriano na Psicologia da USP, concomitante à fundação do Serviço de Aconselhamento Psicológico nessa universidade, também coloca em xeque as fronteiras demarcadas entre as diversas modalidades de prática do psicólogo brasileiro. Segundo Morato (1999):

Olhar atentamente para os entrelaçamentos do SAP [Serviço de Aconselhamento Psicológico] com o desenvolvimento da Psicologia no Brasil revela meandros convergentes com a história do Aconselha-

mento Psicológico e da Abordagem Centrada na Pessoa no cenário americano. A biografia do SAP cruza-se com retrospectivas apresentadas por Rogers (1977, 1983): a marca de batalhas pela identidade do trabalho do psicólogo da área de Aconselhamento Psicológico como uma nova concepção em atendimentos institucionais pelo surgimento da 'terceira força' em Psicologia, por trabalhos com grupos de comunidade autodirigida. (Morato, 1999, p. 61)

A tradição da Psicologia fenomenológica existencial no Instituto de Psicologia da USP é trançada com a Abordagem Centrada na Pessoa, diferentemente da tradição da PUC-SP, onde me formo. Na USP, a influência do pensamento rogeriano leva Morato (1999) a defender o aconselhamento como prática privilegiada para o trabalho transdisciplinar e indicar seu lugar no campo da Psicologia como *região de fronteira* (Schmidt, 1999, p. 99). Na história do SAP também se trançam o aconselhamento psicológico, a Abordagem Centrada na Pessoa, e abordagens psicológicas fenomenológicas e existenciais, borrando fronteiras nunca claramente traçadas. Essa mesma autora abandona a ontologia rogeriana pela heideggeriana na década seguinte em razão da insuficiência da ACP para compreender o existir em contexto institucional.

Tendo feito esta re-petição da Abordagem Centrada na Pessoa encontro a ontologia que a sustenta. Esse delineamento revela claramente que Rogers não se preocupa com a ontologia que fundamenta sua compreensão de Psicologia. Ele assume a concepção de realidade vigente: o real é objetivo e o conhecimento científico depende de sua mensuração. O homem é o sujeito que tem impressões interiores da realidade externa. Assim, está imerso na tradição Iluminista do sujeito autodeterminante, atravessado pelo otimismo americano e concebido como dualidade carne-espírito à imagem e semelhança do Criador. Num segundo momento, essa concepção de homem permanece, mas a noção de experiência como fluxo vivencial impulsionado por uma energia vital ganha ênfase. Coincide com o vitalismo inaugurado por Nietzsche e presente nos Existencialismos.

IX

Sobre o Ser da Ciência Psicologia

A filosofia de Heidegger apresentada em *Ser e Tempo* lega uma concepção de homem e de mundo que fecunda a prática psicoterápica europeia. Mas a radicalidade da ontologia fenomenológica exige a repetição da tradição herdada tomada para diálogo. No caso desta pesquisa, possibilita o colocar em questão do fundamento da Psicologia, a saber, o Sujeito.

A tradição fenomenológica e humanista defende que o 'objeto' temático da Psicologia não é um objeto definido como os objetos naturais, frequentemente substituindo-o pelo 'sujeito', o 'indivíduo' ou a 'existência' sem dar-se conta de que o posiciona como a um objeto, substancializando-o. A Fenomenologia exige que a Psicologia reflita constantemente sobre seu 'objeto' e os modos de acesso e produção de conhecimento pertinentes. Atribuo a essa constante reflexão a existência de tantos métodos possíveis nesta ciência, confirmando a dificuldade de definição do 'objeto' da Psicologia, ao mesmo tempo que cria o jogo de espelhos das várias abordagens, cada qual assumindo para si que vê o 'objeto' da psicologia a seu modo e que todos os modos são possíveis. Assim, tornam-se perspectivas. Mas mesmo as várias perspectivas acabam por seguir um modelo semelhante de pesquisa, descrito anteriormente: introdução, método, dados, resultados. Por que? Por que as pesquisas se iniciam com uma introdução teórica, hipóteses, método de acesso ao real e de análise de dados?

A pesquisa sobre o ser da Psicologia não pode ser levada a cabo 'de dentro' desta ciência. A Psicologia acontece sobre um âmbito previamente aberto, o 'psicológico'. Enquanto ciência, movimenta-se nesse âmbito, articulando enunciados, proposições e conceitos erguidos sobre princípios fundamentais. As várias 'abordagens psicológicas' se contra-

põem em relação a esses princípios – os conceitos fundamentais –, que orientam o psicólogo na direção de seu âmbito prático e científico.

A história da Psicologia indica que a multiplicidade dessa ciência não se tornará unidade através da determinação de conceitos fundamentais únicos. Isto é, nunca uma abordagem psicológica triunfará sobre as demais, por mais que surjam movimentos nessa direção. Isso se deve à ontologia metafísica que a sustenta. A ontologia heideggeriana incita um retorno aos posicionamentos existenciais como fundamentos ontológicos e abre caminho para uma prática do psicólogo que se assume como existência e se dirige à do outro. Traz junto nova concepção de ‘realidade’ e ‘verdade’, repercutindo no método de investigação. Sendo fenomenologia, deixa-se guiar pelo fenômeno existência. Mister se faz refletir a respeito do mundo histórico no qual a Psicologia surge e vive.

Tomo para reflexão agora o ser da Psicologia – isto é, o que faz desta ciência o que ela é e não outra, manifesto no seu objeto temático, seu método e seus objetivos. Mas, para isto, preciso compreender o ser da ciência moderna, da qual a Psicologia é uma ramificação. É possível que essa reflexão traga luz sobre o modo de proceder da pesquisa psicológica. Apoio estas ideias na tematização de Heidegger sobre a atual época histórica, que ele chama de *Era da Técnica*.

Psicologia e a Era da Técnica

Heidegger considera a Era da Técnica o “fim da filosofia”. Dedicando-se à reflexão sobre o ser da atualidade, o filósofo da Floresta Negra busca uma compreensão do sentido do ser aberto nesta época histórica (verdade do ser). Isso significa que ele não se detém junto apenas aos entes desta abertura – as ciências, a tecnologia etc. –, pois busca compreender o nexo estrutural deste conjunto. Acaba por indicar cinco manifestações desta nossa era, a Era da Técnica: a ciência, a técnica de máquinas, a transformação da arte em vivência estética, a transformação da ação humana em produção de ‘cultura’ e o desendeusamento (“fuga dos deuses”). Sobre a ciência e a técnica maquinal, Heidegger explica que a segunda não é apenas a transformação da teoria (ciência) em prática (tecnologia), como vulgarmente se pensa:

Aos fenômenos essenciais da modernidade pertence a sua ciência. Um fenômeno de um nível igualmente importante é a técnica de máquinas.

No entanto, não se pode confundi-la com a simples aplicação prática da moderna ciência natural matemática. A técnica de máquinas é ela mesma uma transformação autônoma da prática, de tal como que é esta que exige o emprego da ciência natural matemática. A técnica de máquinas permanece o rebento até agora mais visível da essência da técnica moderna, a qual é idêntica à essência da metafísica moderna. (Heidegger, 1938/2014, p. 97)

Nesta indicação fica manifesto que a ‘aplicação’ da ciência não é uma escolha humana. Sou imediatamente remetido à crença da Psicologia Humanista na possibilidade de um uso não técnico da ciência. Mais especificamente, lembro-me de Carl Rogers (Rogers, 1961/1973) defendendo um uso humano da ciência, reconhecendo-a como ação livremente realizada pelo homem. Nesse artigo ele expõe as críticas daqueles que defendem a experiência singular contra as generalizações científicas. Estas só sabem lidar com objetos, objetificando tudo aquilo que tocam. A consequência direta disto é que “vêmo-nos obrigados a tratar os outros e mesmo a nós próprios, cada vez mais como objetos” (p. 189). Exemplo disso é a dificuldade que pais podem sentir para serem espontaneamente afetuosos com seus filhos por ouvirem da ciência que ser afetoso é bom para a criança. Para Heidegger, não é o homem que dispõe da ciência, mas a ciência que dispõe previamente ao homem seus modos cotidianos de ser.

Nesta época de dominação técnica, há regras oriundas de pesquisas científicas que gerem o cotidiano, determinando o que é bom ou mal, o que se deve fazer e evitar. A Psicologia compartilha desse movimento desde seu surgimento, gerindo cientificamente a vida íntima e compartilhada. Este modo de ser da Psicologia está voltada para a adequação, adaptação e domesticação de um ser humano abstrato, desprovido de aspectos e questões singulares e circunstanciais. A previsão e o controle almejados pela Psicologia científica possibilitam a manipulação; saber e poder se entrelaçam.

A Era da Técnica é a abertura desta conjunção histórico-epocal. Isso quer dizer que decisões individuais não são suficientes para alterar este modo de ser. No máximo, a decisão de se posicionar contrariamente a esta determinação, além de validá-la, revela-se mais uma atitude técnica, voltada para a produção de um resultado oposto. Por isso, não faz sentido propor uma ‘humanização’ da ciência como alternativa. O olhar fenomenológico atravessa o ente manifesto na direção do sentido de ser que o instaura; neste caso, a Técnica. Não adianta determinar-se a ser humanista, como, por exemplo, nos processos de

humanização do contexto hospitalar. Esta suposta humanização já se inicia com uma determinação dos resultados a serem obtidos, o que, do ponto de vista do sentido de ser, já está inscrita na abertura epocal técnica. Heidegger deixa claro que a técnica não é um meio para um fim. Seu sentido é a perpetuação desse modo de ser reafirmando-se a cada vez. Explica o filósofo:

O desencobrimento⁴⁷ que domina a técnica moderna, possui, como característica, o pôr, no sentido de explorar. Esta exploração se dá e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado, estocado, o estocado, distribuído, o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimento. Todavia, esse desencobrimento não se dá simplesmente. Tampouco perde-se no indeterminado. Pelo contrário, o desencobrimento abre para si mesmo suas próprias pistas, entrelaçadas numa trança múltipla e diversa. Por toda parte assegura-se o controle. Pois controle e segurança constituem até as marcas fundamentais do desencobrimento explorador. (Heidegger, 1949/2002, p. 20)

A fenomenologia de Heidegger se apresenta como um caminho de reflexão sobre o ser da ciência moderna, que é manifestação do ser como fundo de reserva disponível para a produção. Por isso pode lançar luz sobre o ser da psicologia. A compreensão do sentido de ser desta ciência é o único modo de resguardar a possibilidade de outros modos de ser, cuidando para não perpetuar irrefletidamente a transformação do outro em 'recurso humano'.

Nem as Psicologias Humanistas escapam desta crítica de Heidegger. A superação do subjetivismo constitutivo da psicologia não se dá apenas pela substituição da visão de homem como sujeito pela de 'humano' ou mesmo de Dasein. Isto é, não basta referir-se à existência como 'existência' ou ser-aí para se superar a metafísica. Heidegger é enfático:

O subjetivismo não é superado porque alguém se indigna moralmente contra ele. Ao contrário, a superação só acontece no momento em que colocamos de modo real e radical o problema do sujeito, no momento em que levantamos a questão sobre a subjetividade do sujeito. (Heidegger, 1928/2008, p. 12)

⁴⁷ Desvelamento, descerramento, abertura (epocal).

Mesmo quando a psicologia recorre à analítica existencial para compreender o humano não está necessariamente em novos fundamentos. Por exemplo, quando os psicólogos humanistas americanos descobrem o pensamento de Heidegger, 'usam' esse pensamento para legitimar a valorização do humano que motiva a Terceira Força. Mas mesmo esses humanismos passam ao largo do ser do homem como aí da compreensão de ser, assim como não compreendem esta abertura epocal que determina os modos possíveis de pensar, agir, existir.

A ontologia de Heidegger é uma fenomenologia da existência. Sua tarefa é elucidar o ser-no-mundo, isto é, o existir situado nesta época histórica. Conhecer o que se é é o sentido da filosofia entendida como investigação da realidade (ser) e da existência (ser-aí) como abertura receptiva e perceptiva na qual ela é.

Assim, há uma grande verdade na exigência que a filosofia antiga já expunha: conhece-te a ti mesmo, isto é, conhece o que tu é e sê como o que te reconheceste. Esse autoconhecimento como conhecimento da humanidade no homem, ou seja, da essência do homem, é filosofia. Ele está por sua vez tão distante quanto possível da psicologia, da psicanálise e da moral. (Heidegger, 1928/2008, p. 12)

Mostra-se novamente necessário refletir sobre a Psicologia de um modo mais amplo do que como um humanismo, uma psicoterapia e uma psicopatologia pensando-a como Ciência, isto é, como "conhecimento metódico, sistemático, exato e universalmente válido" (Heidegger, 1928/2008, p. 39) que produz resultados.

A crítica à ciência é costumeiramente descartada aludindo-se aos seus resultados. Isto é, porque ela produz algo, não seria necessário questionar seu sentido. Desde sua origem como ciência experimental, a Psicologia desenvolve interpretações sobre a realidade e intervém produzindo efeitos. Esse modo de proceder seduz pela aparência de que os resultados comprovam a verdade dos constructos teóricos que as produzem. Por exemplo, quando as Psicologias Humanistas assumem a experimentação e o ser-processo como condição autêntica humana derivam intervenções voltadas para facilitá-los. A ampliação da experimentação e do ser-processo que decorrem dessas intervenções comprovam que o ser humano é tal como pressuposto.

Mais do que questionar os pressupostos de uma ou algumas perspectivas psicológicas, a fenomenologia de Heidegger coloca em questão o sentido de ser de todas. A Psicologia é ciência moderna, que é

o último capítulo da história do pensamento ocidental. Nos escritos posteriores a *Ser e Tempo*, a atual época histórica é interpretada como desdobramento da história do ser iniciada com Platão. Fazendo isso, interrompe a obviedade cotidiana e relembra, convocando para um confronto, que a realidade não se mostrou sempre como atualmente; isto é, ser deuse ao ser-aí de outros modos ao longo da história do Ocidente. Por isso é necessário estar preparado para escutar novos modos de ser. A atitude correspondente a isso é a de serenidade. Mas a contemporaneidade está cega e surda para isso. A existência histórica atual é científica e a ciência não tem como questionar seus fundamentos, fazendo com que mesmo as revoluções científicas permaneçam presas ao mesmo modo de ser da realidade.

Nossa realidade é científica. Essa é uma das questões que torna o questionamento sobre a atualidade tão relevante para o fenomenólogo. Se no passado a ciência estava restrita ao universo dos cientistas, nesta época ela está imiscuída com o senso comum. Ao olhar para minha própria vida cotidiana constato o quanto dependo da tecnologia desenvolvida pela ciência. As 'descobertas' científicas modificam os modos de ser no mundo, seja através de instrumentos que interferem no cotidiano, como remédios, equipamentos etc., seja através de enunciados científicos (tidos como 'verdadeiros') que levam à modificação de comportamentos. É com base nessa compreensão que Critelli (1996, p. 120) afirma que "todo e cada signo (real objetivado) é mais do que mera coisa, é o registro de um modo de se habitar o mundo, portanto, de se cuidar da existência". Heidegger exemplifica essa situação comentando o advento da máquina de escrever. Para ele, não é apenas um instrumento que facilita ou agiliza a escrita.

A máquina de escrever arranca a escrita do âmbito essencial da mão, e isso significa, da palavra. Esta se torna algo 'datilografado'. [...] Na época do domínio da máquina de escrever, uma carta escrita nessa máquina ainda era quebra de boas maneiras. Hoje em dia, porém, uma carta escrita à mão é uma coisa que atrapalha a leitura rápida e, por isso, está fora de moda e é indesejada. A escrita mecânica priva a mão de seu valor próprio no âmbito da palavra escrita e degrada a palavra a um meio de comunicação. Além disso, o escrito à máquina oferece a vantagem de que ela esconde a escrita à mão e com isso o caráter. Na escrita à máquina todos os homens parecem iguais. (Heidegger, 1942/2008, p. 120)

A crítica heideggeriana não é uma exaltação do passado. A fenomenologia não propõe o abandono da ciência moderna e a volta à vida

de antanhos como se no passado homem e natureza estivessem em maior harmonia. Algumas psicologias que se adjetivam fenomenológicas vão nessa direção, mas erroneamente. A fenomenologia convoca o confronto com o modo de ser da realidade. Via reflexão e diálogo com os filósofos que apresentaram o modo como ser ('realidade') se desvelou a eles e fundaram épocas históricas, busca nessa história o advento da hegemonia do pensamento calculador que culmina na ciência moderna. A história da metafísica é a nossa história. Conhecer minha história possibilita o diálogo confrontativo com ela, assumindo-a como herança a partir de qual me lanço em direção ao porvir.

A história da metafísica se inicia com Platão, momento em que a verdade do ser como desocultação vela-se para que a verdade como correção passe a vigorar, determinando a história do Ocidente até Nietzsche. Essa é minha história, de modo que meu poder-ser fáctico está condicionado por ela. Segundo Heidegger, "o que se chama de ciência ocidental europeia determina também, em seus traços fundamentais e em proporção crescente, a realidade na qual o homem de hoje se move e tenta sustentar-se" (Heidegger, 1954/2001, p. 39).

A ciência moderna configura o senso comum, pro-pondo ao ser-aí a realidade tal como é compreendida atualmente. Como é esta realidade? É essa a pergunta que norteia a reflexão heideggeriana na conferência "Ciência e Pensamento do Ser" (ou Meditação) [*Wissenschaft und Besinnung*], com base em qual reflito agora sobre o ser da ciência e da Psicologia. Nesse ensaio, Heidegger compara as ciências e o pensamento filosófico, que ele chama de *Besinnung*, termo que pode ser traduzido por "reflexão", no sentido de que "ele essencialmente reflete sobre o seu próprio ponto de vista" (Inwood, 2002, p. 142). Ou seja, trata-se de um modo de pensamento que busca a compreensão daquilo que o possibilita, seu fundamento, ao invés de se prender aos entes já manifestos, como a ciência faz. Assim, "meditação" no título desse ensaio não é uma técnica ou vivência, mas, sim, uma escuta reflexiva e atenta àquilo que possibilita o pensamento.

A Psicologia é uma ciência que tematiza um recorte da 'natureza'. Isso aponta para a existência de outros recortes. A realidade surge, então, como composta por vários campos ou conjuntos de fenômenos. São 'domínios de objetos' delimitados cada vez mais especificamente, convocando especialidades científicas correspondentes. Mesmo no interior da Psicologia isso ocorre na forma das várias 'perspectivas' e de uma infinidade de práticas voltadas para aspectos cada vez mais específicos; a Psicologia Escolar, a Hospitalar, a das Crises, do Luto etc.

Por outro lado, o senso comum na Psicologia é crítico da hiperespecialização das ciências atualmente. Vejo movimentos contrários a isso, defendendo que o ser humano é um todo maior que as partes que o compõem. Isso fundamenta o esforço atual de promover práticas inter- e transdisciplinares, que têm sido um novo bastião do psicólogo. Mas a especialização é um desdobramento inevitável do modo de ser das ciências modernas. A ontologia heideggeriana não se posiciona na polarização entre generalismo e especialismo, pois compreende-a como uma questão derivada do sentido de ser da ciência moderna que não será superado com novas propostas. Somente a meditação sobre o sentido de ser desta abertura epocal – portanto, um passo para trás – possibilita reflexões e, quiçá, alternativas.

Para Heidegger, a separação da realidade em regiões traz consigo as ciências que correspondem a cada região. Isso é o que faz com que as fronteiras das ciências se choquem, surjam novas ciências específicas e outras desapareçam. É destes encontros que surge o impulso científico, mas o sentido que o sustenta é o asseguramento “dos domínios de seus objetos, ela [ciência] tem de separar as regiões do real umas das outras e enquadrá-las em disciplinas especiais, isto é, em especialidades” (Heidegger, 1954/2001, p. 50). Daí que o surgimento de novas subespecialidades ou subcampos na Psicologia, apesar das supostas novidades que traz, atualiza o mesmo movimento de dominação da região do ‘psicológico’. É necessário atravessar a Psicologia e indaga-la como ciência moderna para lançar nova luz.

Qual é a essência da ciência moderna então? Heidegger propõe como afirmação guia desse questionamento a definição: “a ciência é a teoria do real” (p. 40) [*“Die Wissenschaft ist die Theorie des Wirklichen”*], o que torna necessário explicitar o significado dos termos “teoria” (*Theorie*) e “real” (*Wirklichen*).

O real

Por ‘real’ entende-se o conjunto de entes manifestos com os quais a existência lida cotidianamente. Nesta primeira aproximação, realidade é o âmbito aberto de convivência com os outros e com as coisas encontradas em sua significatividade. Essa compreensão está articulada com a definição de fenomenologia, apresentada por Heidegger em *Ser e tempo*; fenômeno é o que se mostra em si mesmo, enquanto *logos* é deixar e fazer ver discursivamente o que se mostra. Fenomenologia é, por-

tanto, o apresentar comunicativo daquilo que se mostra tal como se mostra. Na época atual, os entes mostram-se cientificamente como objetos; são recolhidos, apresentados e tornados visíveis como objetos.

Como foi que historicamente a realidade veio a ser assim? A palavra ‘real’ deriva do latim *realitas*. Em alemão ‘realidade’ é *Wirklichkeit* e o adjetivo ‘real’ é *wirklichen*. Heidegger retoma a etimologia dessa palavra para buscar uma compreensão de seu sentido. *Wirken* significa ‘operar’, ‘fazer’. ‘Fazer’ se diz em alemão *tun*. Fazer não significa apenas uma ação produtiva humana. Para os gregos, as coisas encontradas ‘na realidade’ eram ‘feitas’ no sentido de ‘colocadas’ adiante, pro-duzidas por um vigor que as mantém vigentes. Esse vigor era chamado pelos gregos de *physis*.

Physis, tradicionalmente traduzido por ‘natureza’, é a origem criadora do surgimento e vigência de tudo o que é. Por origem se entende “aquilo a partir do qual e pelo qual algo é aquilo que é e como é” (Heidegger, 1935/2014, p. 5). Quando se esvai, o ente deixa de ser. É a força que regula o vir-a-ser de tudo o que é, presente em tudo o que é.

Physis significa o vigor reinante, que brota, e o perdurar, regido e impregnado por ele. Nesse vigor, que no desabrochar se conserva, se acham incluídos tanto o “vir-a-ser” como o “ser”, entendido este último no sentido restrito de permanência estática. *Physis* é o surgir (*Ent-steinen*), o extrair-se a si mesmo do escondido e assim conservar-se (Heidegger, 1953/1999, p. 45).

Por exemplo, o brotar e o desabrochar de uma flor são animados pela *physis*, que, quando cessa de operar, leva a flor de volta à ocultação originária de onde ela provém. Assim, a *physis* é um modo de operar (*wirken*) e fazer (*tun*).

Heidegger indica como origem etimológica de *tun* (fazer) o étimo indo-europeu *dhe*, a partir do qual também se origina o termo grego *thesis*. Em grego, *thesis* significa posição, posicionamento, localização. Isso revela que originalmente *thesis* e *physis* não se opunham:

Também o crescimento, vigência da natureza (*physis*), é um fazer, no sentido acima mencionado de *thesis*. (...) *Physis* e *thesis*, a saber, a pro-posição de algo por si mesmo, no sentido de pôr em frente, de trazer à luz, de a-duzir e pro-duzir, de levá-lo à vigência. (Heidegger, 1954/2001, p. 42)

Por outro lado, tese hoje significa “uma proposição que se apresenta ou expõe para ser defendida em caso de impugnação” (Houaiss,

2012), em geral apresentada como um princípio teórico que fundamenta uma argumentação.

No cotidiano, dizer 'em tese' significa o mesmo que 'em princípio' e 'em geral'. Estes sentidos atuais de 'tese' estão mais próximos de 'hipótese', que é etimologicamente composta por 'tese' e 'hipo' (sob), significando, portanto, uma proposição colocada sob a partir de qual uma argumentação se constrói. Pelo Dicionário Houaiss (2012), hipótese é uma "suposição, conjectura, pela qual a imaginação antecipa o conhecimento, com o fim de explicar ou prever a possível realização de um fato e deduzir-lhe as consequências". Este uso está muito distante do significado original de colocar-se por si mesmo do que se mostra. Quando numa pesquisa em Psicologia se apresenta a hipótese (H1) como uma ideia previamente delineada por pesquisas anteriores que o autor visa confirmar ou refutar já não tem em vista recolher e explicitar discursivamente o que se mostra, pois o que lhe interessa é demonstrar argumentativamente uma ideia.

A partir da indicação da origem comum e da união de *physis* e *thesis*, Heidegger conclui: "assim o real é o vigente" (Heidegger, 1954/2001, p. 42). É o acontecimento em que a 'realidade', enquanto conjunto dos entes significativos descobertos na cotidianidade, traz-se a partir de si mesma ou através do fazer humano para a abertura de mundo compartilhada. 'Real', no sentido original de *wirken*, é tanto o colocado na abertura quanto o colocar na abertura, o que leva e o que é levado à vigência, o feito e o fazer, o operado e o operar.

Tendo resgatado o sentido original de 'fazer' (*tun*), Heidegger propõe uma nova aproximação do operar (*wirklichen*). 'Operar' deriva do étimo indo-europeu *uerg*, de onde vêm as palavras *Werk* (alemão para obra) e *work* (inglês para trabalho). De *uerg* também deriva o grego *ergon*, que na filosofia aristotélica é a vigência (vigor) do que se manifesta. Vigência é "a duração daquilo que, tendo chegado a desencobrir-se, assim perdura e permanece" (Heidegger, 1954/2001, p. 43). O filósofo aponta para a compreensão da realidade como desvelamento, *aletheia*. A experiência da verdade como desvelamento, desocultação, aparição, *aletheia* do real é interpretada pela filosofia latina dos primeiros séculos d.C. como *veritas*, que significa a adequação da coisa (*res*) ao intelecto, encaminhando-se para a significação atual de verdade como proposição teórica elaborada racionalmente *sobre* – literalmente, pois desprendida de – a realidade. Na sua experiência original a realidade é o vigente; é, portanto, o perdurar e permanecer no desvelamento (fenômeno) acessível para a existência, que o recolhe e manifesta (logos).

Heidegger atribui aos filósofos romanos a interpretação que encobre e entulha essa experiência original. No latim, o *ergon* aristotélico é pensado como *operatio* (operação, ação), de modo que o real enquanto vigente passa a ser compreendido como o resultado de uma operação, isto é, causado por uma ação. Desse modo, o real apresenta-se como aquilo que sucede uma ação, o 'sucesso'.

Neste momento do pensamento ocidental introduz-se de outro modo a temporalidade como constitutiva do real. Para os gregos, sendo o real o vigente, ele estava inscrito num movimento de vir-a-ser (aparecer, brotar), vigorar sendo e poder retornar ao não ser; *ser* como verbo. A partir do pensamento latino, o real (os entes) é aquilo que sucede consequentemente uma ação; o sucedido, o sucesso. O real torna-se o consequente, causado por uma causa que o antecede. Toma o primeiro plano da filosofia a busca pela causa primeira, anterior ao real consequente. Por exemplo, Deus passa a ser pensado como *causa sui* – causador incausado de si mesmo e de tudo o que é.

Ademais, pensado como efeito de uma causa, o real é tomado como o resultado de um fazer. Heidegger atribui a isso nossa expressão 'de fato', que significa que algo é certo, assegurado. Assim, enquanto para os gregos o real era experienciado como um pro-duzir-se, para nós o real chega como o produto de um produzir, de um empenho. A partir do século XVII a experiência da palavra 'real' assume o sentido de 'certo'. Vem-a-ser a busca da relação causa-efeito como tarefa do conhecimento certo, que até hoje anima as ciências e a Psicologia.

Não é por acaso, portanto, que o 'real', agora sinônimo de 'certo', apresenta-se como oposto da mera aparência. Embora o fundamento permaneça, pois o real ainda é o que se mostra, o desvelamento dos entes como aparência, como aparecer, é enganoso, de modo que se direciona o conhecimento para aquilo que causa o real.

Ser cientista hoje é estar distante da experiência dos primeiros pensadores gregos. Para eles, *ser* era manifestar-se, brotar, vir-a-ser e vigorar. Eles se admiram com o modo como os entes surgiam do nada, duram na presença e podem retornar ao nada, desocultando-se e ocultando-se. Vindo-a-ser na presença, o real para os gregos é revelado pela *doxa*, a opinião daquele para quem algo se mostra. *Doxa* (opinião) quer dizer "como algo me parece" e é expressa pelo *logos*, que reúne o que se mostra, o recolhimento do que se mostra e a expressão disso que se mostra. "Dizer é *legein*. (...) O *logos* leva o fenômeno, isto é, aquilo que se põe à disposição, a aparecer por si mesmo, a brilhar à luz de seu mostrar-se. Dizer é deixar o real disponível num conjunto que, recolhido, acolhe"

(Heidegger, 1951/2001, p. 188). Como objetividade, conserva-se a experiência original do real como vigente, porém, agora, encoberta pela experiência de asseguramento e certificação do real como resultado de um causar. “É que, agora, o real se propõe em efeitos e resultados. O efeito faz com que o vigente tenha alcançado uma estabilidade e assim venha ao encontro e de encontro. O real se mostra, então, como ob-jeto (*Gegen-stand*)” (Heidegger, 1954/2001, p. 44).

Meditar o sentido de ‘objeto’ é necessário para compreender a Psicologia, pois esta ciência está fundada em seu correlato, o ‘sujeito’. Pensando o termo ‘objeto’ a partir da etimologia, encontra-se a raiz *jec-tum*, que significa ‘lançado’, ‘colocado’, e o prefixo ‘ob’, que significa ‘contra’. ‘Objeto’ é o que se ‘lança contra’. Em alemão há dois termos para ‘objeto’: *Gegenstand* e *Objekt*. O segundo é o termo usado no pensamento filosófico para se referir àquilo que se opõe ao sujeito. *Gegenstand*, termo que surgiu no século XVIII como tradução do latim *obiectum*, significa literalmente ‘lançado contra’. Em alemão aparece uma distinção entre ‘objetos’ que ocorrem independentemente ao sujeito, que se apresentam a partir de si mesmos, por assim dizer, como os processos naturais (*Gegenstand*), e os que dele dependem (*Objekt*). Os ‘objetos’ (*Objekt*) tematizados pela filosofia exigem o ‘sujeito’ contra o qual se lançam. Em português não há essa distinção semântica (Inwood, 2002).

Os objetos lançam-se contra o sujeito, *sub-iectum*, que significa ‘lançado sob’, isto é, o que subjaz. Heidegger chama de ‘objetividade’ esse modo de vigência do real. O objeto, assim lançado contra o sujeito, manifesta o real como “imagem de mundo” representada pelo sujeito.

Esta objectivação do ente cumpre-se num re-presentar [*Vor-stellen*] que tem como objectivo trazer para diante de si qualquer ente, de tal modo que o homem calculador possa estar seguro do ente, isto é, possa estar certo do ente. Só se chega à ciência como investigação se, e apenas se, a verdade se transformou em certeza do representar. É na metafísica de Descartes que o ente é, pela primeira vez, determinado como objectividade do representar, e a verdade como certeza do representar. (Heidegger, 1938/2014, pp. 109-10)

Objetividade não significa estritamente a mensurabilidade que homogeniza todo o real (Penna, 2006). A mensurabilidade da *res extensa*, que se encontra também na Psicologia, é o modo por qual a ciência se assegura do real como objetividade. Por exemplo, na física, ciência voltada para os objetos da natureza, o real se apresenta como um sistema de cor-

pos materiais em movimento descritível pela geometria que possibilita a cálculo preciso prévio de qualquer estado.

À baila, a ‘objetividade’ traz consigo o sujeito que a representa. Para compreender a representação, precisa-se compreender o sentido do outro termo da definição de ciência que guia a reflexão heideggeriana: “A ciência é a teoria do real”. O que é ‘teoria’?

Teoria

‘Teoria’ provém do termo grego *theorein*, do qual *theoria* é o substantivo. Nasce da composição de *thea* e *óraw*. *Thea* é a fisionomia, a visão que algo oferece de si, enquanto *óraw* é “ver alguma coisa, tomá-la sob os olhos, percebê-la como vista” (Heidegger, 1954/2001, p. 45), de modo que *theoria*, em sentido grego, é “visualizar a fisionomia em que aparece o vigente, vê-lo, e por esta visão ficar sendo com ele” (Heidegger, 1954/2001, p. 45).

Heidegger propõe outra interpretação de ‘teoria’ com base em sua etimologia. Os mesmos étimos indicam um aspecto ‘sagrado’: *thea* também é ‘deusa’ e *óraw*, ‘honra’ e ‘consideração’. Assim, compreende *theoria* como a “consideração respeitosa da re-velação do vigente em sua vigência” (Heidegger, 1954/2001, p. 46). Porquanto ‘teoria’ na ciência moderna indica uma representação, na ontologia de Heidegger aponta para o deixar reverencialmente que se desvele o real.

Do étimo *óraw* deriva *wara*, alto-alemão do qual provém *wahr*, ‘verdadeiro’, e *Wahrheit*, ‘verdade’ em alemão. Daí a articular-se com verdade pensada como *aletheia*, e não como *veritas*. *Aletheia* é o desvelado, a abertura na qual ser é. Essa transformação não é acidental. Heidegger demonstra-a recorrendo à história de interpretação da experiência grega. Afirma que a consideração respeitosa da vigência do vigente é entulhada ao longo da história do ocidente. Os romanos traduzem *theoria* por *contemplatio*. *Contemplari* significa “separar e dividir uma coisa num setor e aí cercá-la e circundá-la” (Heidegger, 1954/2001, p. 46). Deriva de *templum*, que significa originalmente a separação de um lugar para a observação de presságios pelos áugures.

É em torno do século XII que se firma o significado de *contemplari* como ‘observar’ no latim. Heidegger explora essa modificação na língua alemã, na qual *contemplatio* é traduzido por *Betrachtung* (‘observação’), que, por sua vez, deriva do verbo *trachten* (pretender, aspirar),

do latim *tractare*. *Tractare* significa “tratar, empenhar-se, trabalhar. Pretender e aspirar a alguma coisa dizem empenhar-se todo para alcançá-la, diz persegui-la e correr atrás para dela de apossar” (Heidegger, 1954/2001, p. 47).

‘Teoria’ revela-se, assim, uma observação do real que o persegue para dele se apoderar e assegurar. A Psicologia reúne uma quantidade enorme de ‘teorias’ sobre o humano. Parece ser uma ciência que tenta aprisionar seu ‘objeto’, o homem, apoderando-se dele. Será por isso que até hoje não apareceu nenhuma teoria definitiva? Isto é, o ‘objeto’ a ser aprisionado não se deixa amarrar, escapa de toda tentativa de representação? Não caberia, outrossim, deixá-lo mostrar-se a partir de si mesmo ao invés de persegui-lo sem sucesso? Nesse caso, a Psicologia, por ser ciência moderna, nasce destinada ao fracasso. Tal ciência se apoia em fundamentos que, além de desconhecer, obscurecem seu ‘objeto’ de partida, tomando-o como objeto ou sujeito. A dicotomia que possibilita a Psicologia é a mesma que a aborta.

Revela-se acertada a pergunta “o que pode um psicólogo fenomenológico-existencial”, ao invés de “o que pode a Psicologia fenomenológica existencial”. A ciência Psicologia tem problemas insolúveis inerentes. Ao perguntar pelas possibilidades do psicólogo, o foco sai dos fundamentos epistêmicos e se volta para o que ele faz, isto é, dirige-se à vida cotidiana.

A reflexão do filósofo traz ainda outra revelação. Assim como nas ciências modernas, na Psicologia distingue-se teoria de prática. Entende-se que a teoria está apartada do real. Mas sendo perseguição, asseguramento e apoderamento, teoria é uma interferência no real. Teoria é uma atividade! Está intimamente correlacionada ao real como objetividade, pois o pró-põe assim de antemão, fundando as várias regiões ônticas às quais correspondem as muitas ciências. Conclui Heidegger:

A ciência corresponde a esta regência objetivada do real à medida que, por sua atividade de teoria, ex-plora e dis-põe do real na objetividade. A ciência põe o real. E o dis-põe a pro-por-se num conjunto de operações e processamentos, isto é, numa sequência de causas aduzidas que se podem prever. Dessa maneira, o real pode ser previsível e tornar-se perseguido em suas consequências. É como se assegura do real em sua objetividade. (Heidegger, 1954/2001, p. 48)

Aparecem assim as regiões ônticas, os ‘recortes do real’, que delimitam as ciências. São essas mesmas fronteiras que, ao longo do de-

seenvolvimento das ciências, cruzam-se, interpõem-se, exigindo reconsiderações dos fundamentos das ciências (crises de fundamentos) e possibilitando o surgimento de novas ciências ônticas. Na Psicologia isso acontece nas interfaces entre as várias ‘abordagens’ e mesmo no recurso a outras ciências para legitimar-se.

As ciências ônticas fixam “de maneira ingênua e a grosso modo” os setores de objetos pela “experiência e interpretação pré-científicas”, da qual surgem os “conceitos fundamentais”. Estes são a compreensão prévia do ser dos entes que compõem o recorte do real ao qual se dedica determinada ciência. Toda ciência é, portanto, ontologia, embora não se assuma enquanto tal. O mesmo pode ser dito das várias abordagens em Psicologia, que ingênua e irrefletidamente fundam seu ‘objeto’. Apoiadas em ontologias que ignoram, as ciências preocupam-se com o acúmulo de conhecimento, gerando novas pesquisas. É o que Heidegger chama de ‘escritório’, o correlativo escrito da linguagem do Impessoal, o falatório. Tal acúmulo contribui para o encobrimento das ontologias, pois torna ‘óbvia’ a legitimidade das ciências e invalida qualquer convite à reflexão sobre seu sentido. Entretanto, as ‘crises de fundamentos’ nunca se aproximam do verdadeiro fundamento das ciências ônticas, que é a abertura prévia do real como objetividade, indicada pela definição da ciência como teoria do real. E as ciências ônticas, dentre elas a Psicologia, a todo o momento se deparam com o “incontornável” do real: que toda ciência é um modo de o real mostrar-se e oferecer-se à pesquisa científica.

Heidegger detalha. O que é o incontornável na psiquiatria? O homem (ser-aí) na sua ex-sistência é o incontornável; a psiquiatria nunca consegue compreender o ser-aí, que se manifesta a essa ciência como “vida mental do homem em suas manifestações da doença, o que inclui sempre as manifestações da saúde. E as representa pela e a partir da integração de corpo, alma, mente e espírito constitutiva de todo homem” (Heidegger, 1954/2001, p. 53). Em resposta a não compreender a existência humana, os cientistas do objeto-homem não cessam de acrescentar novos predicados ao ‘animal racional’. O homem é determinado como “bio-psico-social”, mas nesse esforço de assim instalá-lo, perde-o de vista, descobrindo-se necessitada de novos prefixos, buscando multidisciplinaridades. Tal empreitada está fadada ao fracasso, pois está fundada na ciência como teoria do real e na abertura de mundo assim fundada.

As ciências partem de um âmbito já desvelado como objeto para proceder em suas pesquisas, ‘avançando’ e levando ao progresso o conhecimento científico. Por isso Heidegger afirma que a ciência não pensa; ela calcula. Pensamento, para o filósofo, é pensamento do ser ou

meditação (*Besinnung*), é “encaminhar na direção do que é digno de ser questionado” (Heidegger, 1954/2001, p. 58), ou a “consideração respeitosa da re-velação do vigente em sua vigência” (Heidegger, 1954/2001, p. 46), a saber, o dar-se de ser ao ser-aí, o acontecimento-apropriativo (*Ereignis*).

Em suma, pensar é espantar-se com a condição humana de ser abertura compreensiva de ser e de que “existe afinal o ente e não antes o Nada” (Heidegger, 1929/2008, p. 133).

Não deveria ser o ‘humano’ o tema da Psicologia?

Psicologia como teoria do real

Tento agora considerar como a manifestação do vigente como objeto prescreve um modo de pesquisa e como a psicologia aparece no quadro das ciências ônticas, sob o ponto de vista de seu modo de realizar pesquisas.

O modo de dar-se do real como objetividade convoca consigo um método correspondente de investigação. Com o pensamento moderno, o método ganha destaque como forma de asseguramento do real. Como certificação, o real é produto de causas que cabe às ciências descobrirem, assegurando-se dele e de si mesmas. A Psicologia surge no interior da Filosofia como esforço metodológico de fundamentação de todo o conhecimento humano possível, tentando corrigir as supostas falhas da relação do homem com o real, sejam elas perceptivas, cognitivas etc. O método surge como um modo de fiscalizar, controlar e corrigir o ‘sujeito’. O nascimento da Psicologia é a constituição e tentativa de colonização de “um novo continente: o da natureza interna, o ‘íntimo’” (Figueiredo, 1991, p. 19), que precisa ser colonizado por ser de natureza contrária à certeza e à objetividade correspondentes ao real.

Quando a psicologia inicia sua autonomização da filosofia, o faz o partir da consideração do método de acesso à realidade. Propõe-se como ciência fundamental, que funda as demais ciências, afirmando que o conhecimento é processo mental. Brentano e Wundt buscam, cada qual a seu modo, legitimar um método de investigação dos fenômenos psicológicos. O primeiro propõe o método introspectivo, enquanto o outro, o experimental (Misiak & Sexton, 1966). Ambos, entretanto, partem do pressuposto de que a realidade é de natureza distinta da natureza da consciência. A natureza é *res extensa*, enquanto a consciência é *res cogitans*.

Como conhecer o psíquico então? Brentano tenta fundar a psicologia como ciência empírica afirmando que os atos da consciência são experienciáveis, de modo que, se nada verdadeiro posso afirmar sobre um objeto diante de mim, posso afirmar verdadeiramente que percebo um objeto. Wundt vai em outra direção, trazendo o método experimental das ciências naturais para a investigação dos fenômenos psicológicos. Ambos são tão revolucionários que seus nomes estão impressos na certidão de nascimento da ciência Psicologia, mas permanecem presos no pressuposto do dualismo sujeito-objeto.

Dilthey, contemporâneo a eles, também contribui nesta história fundacional propondo uma psicologia descritiva. Sua proposta aproxima objetividade e subjetividade, mas Dilthey permanece ligado a uma tradição que pensa a existência à luz da consciência, o que lhe rende uma crítica de Husserl. Este é o filósofo que aponta a aporia dessa ciência sobre o sujeito, chamando-a de ‘psicologismo’ por fundamentar-se em pressupostos contestáveis e ainda assim postular-se como fundamento de todas as ciências naturais e sociais. Heidegger dá o golpe de misericórdia com a destruição da ontologia metafísica.

Assim, a Psicologia nasce contraditória. Quanto mais ela se desenvolve, “mais a razão descobre motivos para duvidar de sua própria integridade e auto-suficiência, mais ela detecta em si o sinal do inimigo” (Figueiredo, 1991, p. 19), o ‘sujeito’ que conhece. Essa contradição obriga a Psicologia a constantemente refletir sobre si mesma, seus fundamentos e seus métodos.

O nascimento da psicologia no século XIX é, entretanto, um momento histórico em que a reflexão sobre os fundamentos – o pensamento sobre o ser do fenômeno psicológico – ainda se colocava. Um pouco pensadores, filósofos, cientistas e pesquisadores, Brentano, Wundt, Helmholtz, Weber, Fechner buscam a fundamentação de todas as ciências ou especificamente da ciência Psicologia, que se desprendia da filosofia no fim do século XIX. Findado esse questionamento inicial e impulsionado pela intensificação do utilitarismo da ciência, as reflexões sobre o fundamento perdem vigor e caem em ocultação, ficando em evidência quase que exclusivamente a utilidade do conhecimento psicológico na produção de novos modos de comportamento humano. A ‘crise de fundamentos’ constitutiva da ciência psicológica se manifesta hoje pelo ‘sintoma’ da multiplicidade de correntes psicológicas. A convivência pacífica e aceitação geral dessa multiplicidade impedem que se fale de uma ciência única (Figueiredo, 1991). Essa tolerância, porém, enfraquece a necessidade da reflexão sobre os fundamentos desta ciência. Com isso:

A psicologia, que nasce no bojo das tentativas de fundamentação das outras ciências, fica destinada a não encontrar jamais seus próprios fundamentos, a nunca satisfazer os cânones de cientificidade cujo atendimento motivou sua própria emergência como ciência independente. Mas fica igualmente destinada a sobreviver, sem segurança nem confiança, tentando precariamente ocupar o espaço que a configuração do saber lhe assegurou. (Figueiredo, 1991, p. 20)

O sentido dessa crise constante está no sentido de ser da Psicologia que a reflexão de Heidegger permite entrever: a 'teoria' já é uma intervenção no real, pois o propõe de um modo que dele se assegura. Acrescenta-se a isso a necessidade de utilidade das ciências, crescente desde o século XVII. Desde então, o conhecimento subordina-se à utilidade, que, por sua vez, legitima a ciência; a utilidade prática passa a justificar e motivar a pesquisa. Quando do nascimento da Psicologia, a investigação descompromissada da utilidade, realizada pelo 'amor ao conhecimento', já cedeu lugar ao conhecimento útil que pesquisa as causas do comportamento humano para intervir e produzir outros comportamentos.

Mas o ser-aí não é um ente natural. É abertura na qual todo ente é. A causalidade nas ciências naturais tem validade limitada apenas aos entes 'naturais', não dotados do caráter de Dasein. Ser-aí não pode ser controlado antecipadamente. Seu existir é sempre lida na situação que se lhe apresenta, isto é, possibilidade na qual seu ser e do ente do interior do mundo são de algum modo. Assim, o método científico-natural de pesquisa da objetividade é limitado para a pesquisa da existência humana. É com base nisso que Binswanger e Boss recorrem a *Ser e tempo* em busca de nova fundamentação para a psicoterapia e a psicopatologia, assim como os psicólogos norteamericanos, descontentes com os determinismos biológico, behaviorista e psicanalista buscaram novos fundamentos filosóficos. Ao mesmo tempo, permanecem todos eles ligados à aplicabilidade constitutiva dessas intervenções possíveis constitutivas da ciência Psicologia.

Heidegger lembra que os gregos distinguiram a *bios theoretikos* (a vida de visão, que "vê o brilho puro do vigente") da *bios praktikos* (a vida dedicada à ação e produção), atribuindo à primeira "a forma mais perfeita e completa do modo de ser e realizar-se do homem" (Heidegger, 1954/2001, p. 45). A *bios theoretikos* é a vida do filósofo, que se dedica a vislumbrar o real, conhecendo-o por 'amor' à sabedoria. Mas com o real apresentado-se como causado, o conhecimento volta-se para as causas, abrindo a possibilidade de previsão de novas consequên-

cias e interferência e determinação de novos fatos. Desse modo, o real apresenta-se ao cientista como o tecnicamente manipulável, trazendo consigo o controle, o cálculo e o teste, que "põe à prova uma técnica de intervenção ou uma antecipação precisa de resultados" (Figueiredo, 1991, p. 15) e trança a tecnologia da ciência e a tecnologia produtiva. Voltando ao comentário de Heidegger sobre a máquina de escrever, vê-se que ela não é apenas um novo objeto útil. Ela se desvela indicando novos modos do real mostrar-se, manifestando junto profundas mudanças nos modos de existir. A mudança na convivência a partir da homogenização da escrita é logo encoberta pela 'naturalidade' com que se assume e defende a tipografia.

Dentre as mudanças nos modos de ser-no-mundo a partir da dominação do real como objetividade, ressalta-se o "ataque ao sujeito empírico do conhecimento" (Figueiredo, 1991, p. 18), aquele para quem o real (objeto) se desvela. O sentido desse ataque é a tentativa de extirpar o suposto 'subjativismo' que interfere na lógica pura da investigação objetiva. Para isso, o método é o 'mecanismo' que se assegura do real como objetividade. Sobre isso, Critelli (1996) pondera:

A segurança buscada ao longo da história da episteme ocidental baseou-se na dúvida de si mesmo que o homem estabeleceu, lançando para fora de si mesmo (de sua ontologia, ou das condições nas quais a vida lhe é dada) a possibilidade de qualquer domínio da realidade, inclusive de suas ideias. Somente a precisão metodológica do conceito (que pela crítica heideggeriana podemos ver sob o termo representação) garante ao conhecimento humano sua imutabilidade, unicidade e absolutidade. (p. 14)

A Psicologia sobrevive pesquisando, assegurando-se de si mesma (certificando-se concomitantemente do real objetivo) intervindo no real, produzindo consequências previamente calculadas, pesquisando novas hipóteses cuja validade será posta a prova em novas intervenções, que por sua vez legitimam esse modo de pesquisar e a pertinência da Psicologia no quadro das ciências atuais.

O modo de dar-se do real como objetividade convoca consigo um método correspondente de investigação. A psicologia, desde o seu nascimento, recorre ao modelo das ciências naturais para se legitimar como ciência. Ao longo do século XX surgem movimentos de afirmação e de oposição ao cientificismo. São as correntes psicológicas, "uma variedade quase infinita de escolas e 'seitas'" (Figueiredo, 1991, p. 12), que defen-

dem ou se opõem à objetivação do ser humano. Digladiando-se, permanecem presas ao acontecimento mais fundamental que é o desvelamento do real como teoria indicado por Heidegger. Permanecem igualmente fadadas a girar em falso em torno de seu 'objeto', o humano. Mas, ao invés de voltarem aos fundamentos, as várias psicologias apelam àquilo que se tornou a norma de legitimidade das ciências: a potência da intervenção.

A questão que fica é: como é possível articular estas preocupações filosóficas com a prática do psicólogo? Heidegger fez-se essa pergunta, pois escolheu colaborar com Medard Boss na criação de uma ciência ôntica fundada na ontologia de *Ser e tempo*. O que pode um psicólogo fenomenológico existencial?

X

A Tarefa de uma Nova Ciência do Homem

Todas as abordagens ou perspectivas psicológicas são desdobramentos da Psicologia, que, por ser ciência, toma o real como produto e recorta-o em regiões. Mas o objeto temático da Psicologia difere das demais ciências por ser a existência, que, embora resista a toda tentativa de substancialização, fica entulhada e oculta sob interpretações objetificantes. Então não é possível ser-psicólogo fundamentando-se na ontologia heideggeriana?

A análise da ontologia da Abordagem Centrada na Pessoa, apontada por historiadores como veículo da fenomenologia existencial na Psicologia nacional, revelou que, apesar da crítica à objetificação do humano, ela substancializa a existência a seu modo, atualizando a filosofia da subjetividade num contexto de produção de mudanças 'psicológicas'. O adjetivo 'fenomenológico' significa nesse contexto apenas 'do ponto de vista do cliente', deixando de lado a radicalidade da fenomenologia como ciência primeira proposta por seu fundador, Husserl, ou como ontologia fundamental, com Heidegger.

Isso significa que a ontologia heideggeriana não pode contribuir para a Psicologia? Não. Pelo contrário, o próprio filósofo propôs-se essa tarefa. Seu objetivo não é a formação de mais uma perspectiva em Psicologia, até porque a Fenomenologia abole a cisão sujeito-objeto e, junto, a possibilidade de abordar por vários ângulos um mesmo objeto hipostasiado como inacessível diretamente.

O psicólogo como profissional do encontro

A pergunta a respeito das possibilidades do psicólogo está entrelaçada à região ôntica circunscrita para Psicologia, de modo que não é possível respondê-la sem a consideração dessa ciência. O psicólogo pode ser, isto é, realizar-se como psicólogo, dentro do campo de possibilidades dessa ciência.

No Brasil a Psicologia está regulamentada como profissão desde 27 de agosto de 1962, devendo o psicólogo seguir o código de ética e demais determinações do Conselho Federal de Psicologia (CFP) e os conselhos regionais. Para regular, tal conselho deveria ter clareza do âmbito de fenômenos que habitam a Psicologia; isto é, do que é ser psicólogo. Mas parece não ser bem assim. E, no que tange esta pesquisa, a fenomenologia existencial consta como uma abordagem dentre uma grande variedade. Interessa ao CFP a profissão do psicólogo, independente de sua 'abordagem teórica'. Será, então, que o CFP tem clareza do que pode e não pode o profissional que ele regula?

Numa palestra proferida no Conselho Federal de Psicologia, Figueiredo (1993) coloca em questão a possibilidade de determinação dessa profissão e descobre uma multiplicidade de modos de ser psicólogo. A tarefa é impossível por qualquer caminho que se tente uma definição categórica. As áreas de atuação mudam constantemente, com base em novas demandas, novas populações e novas interfaces com outras profissões, criando "saberes, práticas, destinações, linguagens, alianças e limites muito específicos" (1993, p. 90). Assim, a área de atuação não pode ser critério de definição do ser psicólogo; pode-se sê-lo no consultório particular, em hospitais, instituições, organizações, empresas etc. A "abordagem teórica" não pode ser o critério, pois há uma quantidade enorme de correntes na Psicologia. Ainda mais quando se considera que a prática depende de quem a realiza, mesmo a adesão explícita a uma linha teórica não significa que não haja aspectos singulares e modos peculiares de ser este psicólogo. E há ainda as mudanças epistemológicas ao longo da vida profissional (Figueiredo, 1993).

Como pano de fundo, esse autor tem a ontologia heideggeriana e sua retomada da questão filosófica da *identidade*, inaugurada na história do Ocidente por Parmênides. Como conhecer a identidade de algo ou alguém? Será por seus modos de aparecer? Pela definição conceitual? Em português usa-se intercambiavelmente os termos 'igual', 'idêntico', 'uno', 'mesmo'... Igualdade, identidade, unidade, mesmidade têm o mesmo

significado? Será então o significado o "portador" ou a sede da identidade? Heidegger responde que não. Embora tomemos 'idêntico' e 'mesmo' como sinônimos, "para que algo possa ser o mesmo, basta cada vez um. Não é preciso dois como na igualdade" (Heidegger, 1957/1999, p. 173). A busca pela identidade do psicólogo exigiria que cada psicólogo (mesmo) fosse igual aos demais. Será isso possível? A existência é a mesma, outra. Continuo sendo eu, o psicólogo, mesmo que mude meu referencial teórico, meu âmbito de trabalho, meus valores.

Considerando a impossibilidade de definição do ser psicólogo pela identidade, Figueiredo (1993) sugere um modo de compreender este profissional: o psicólogo é o "profissional do encontro". Ele justifica essa proposta:

Quando proponho caracterizar o psicólogo, em qualquer contexto em que trabalhe, como 'profissional do encontro' estou apenas assinalando o fato de que o lidar com o *outro* (*indivíduo, grupo ou instituição*) na sua *alteridade* faz parte da nossa atividade cotidiana. Mesmo que cheguemos a este encontro com a relativa e muito precária segurança de nossas teorias e técnicas, o que sempre importa é a nossa disponibilidade para a alteridade nas suas dimensões de algo *desconhecido, desafiante e diferente*; algo que no outro nos obriga a um *trabalho* afetivo e intelectual; algo que no outro nos pro-pulsiona e nos alcança; algo que do outro se *impõe* a nós e nos contesta, *fazendo-nos efetivamente outros que nós mesmos*. (Figueiredo, 1993, p. 94)

Figueiredo acentua a experiência cotidiana de tornar-se outro da prática psicológica, pois o psicólogo, lidando com o desconhecido, o desafio, a diferença no e pelo encontro com a alteridade dos outros, é constantemente convocado a estranhar-se, questionar suas teorias, e, por fim, modificar seus modos de ser. Assim, a cada encontro com o outro realiza uma possibilidade existencial de ser-psicólogo. Seguindo a analítica existencial, é a cada vez que a existência acontece, sendo um modo de ser. Nenhum modo completa o existir, que permanece sendo tarefa.

Sob esse enfoque, a carteira profissional aponta apenas que esta pessoa é da categoria profissional dos psicólogos, mas o existente só o é cada vez que realiza uma possibilidade de ser.

A indicação de que o psicólogo é o profissional do encontro carrega um pressuposto que precisa ser explicitado: o encontrar é uma possibilidade desse ente – psicólogo. E ser-psicólogo é uma possibilidade existencial. O encontro com o outro só é possível porque o psicólogo é

alguém que pode encontrar. Repercute aqui o despertar para a primazia da existência na recolocação da questão do ser objetivada em *Ser e tempo*; assim como visualizar, compreender e escolher são “*modi-de-ser* de um determinado ente, *do* ente que nós, os perguntantes, somos cada vez nos mesmos” (Heidegger, 1927/2012, p. 47, § 2), encontrar, assumir uma profissão, pesquisar, fazer ciência também o são.

Além disso, o encontrar pode ser publicizado, compartilhado. Encontrar pode ser assumido como tema de reflexão, de pesquisa, de interesse, de curiosidade, de modo que a Psicologia seria a ciência do encontrar e seus desdobramentos.

Encontrar, estar junto, estar próximo a e o tematizar isso são possibilidades exclusivas da existência. Objetos não podem estar juntos um ao outro. É essa a diferença ontológica entre existir e ser, entre a existência e os demais entes ressaltada por Heidegger em *Ser e tempo*. Somente a existência pode estar junto, tocar, encontrar... (Heidegger, 1927/2012, p. § 12).

A proposta de Figueiredo de que o psicólogo é o profissional do encontro indica, a meu ver, o âmbito fenomênico da Psicologia, ou, ao menos, aquele que deveria o ser: a existência. Isso não quer dizer que a Psicologia não possa se interessar por animais ou outros entes, mas que não pode abrir mão de considerar o ente que pode encontrar, aproximar-se de, tocar o outro e compartilhar essas experiências tornando-as públicas. O objeto temático da Psicologia é o ‘ser humano’ como aquele que pode encontrar os outros, indicado na ontologia heideggeriana pelo termo *existência*.

Não seria isso que a descrição fenomenológica da existência realizada por Heidegger em *Ser e tempo* desperta nos profissionais *psi* logo quando da publicação? Binswanger é o primeiro psiquiatra a, tendo lido a obra de Heidegger, assumi-la como um novo modo de lidar com os fenômenos de seu campo de trabalho: a psiquiatria, a psicopatologia, a psicoterapia. A analítica existencial, isto é, a descrição fenomenológica do ser da existência, realiza a destruição da substancialização desse ser, revelando-o diferente do ser das coisas. Estas, por sua vez, podem ser instrumentos ou entes simplesmente dados, dependendo do sentido de ser projetado que sustenta seu aparecer (Heidegger, 1927/2012). Na Era da Técnica, todos os seres são tomados como fundo de reserva.

Então, a fim de quê Heidegger tenta resgatar a autenticidade da existência?

O sentido da destruição do conceito de animal racional, fundante da Psicologia

Heidegger escreve *Ser e tempo* com o objetivo de recolocar a questão do ser. Esse é o tema que atravessa sua obra. Para ele, a mais importante questão levantada no início da Filosofia foi deixada de lado e nunca mais recolocada. Que é ou significa ser? Essa pergunta foi logo enterrada pela resposta ser é..., o que leva a ser tomado como o conceito mais universal, indefinível (decorrência da universalidade e porque exigiria o uso dele próprio) e evidente por si mesmo, afinal, todo mundo entende essa palavra quando é empregada (Heidegger, 1927/2012, § 1).

A questão que surge então é de como recolocar ser em questão, o que exige o método fenomenológico de Husserl para suspender essas definições prévias e possibilitar que ser se apresente por si mesmo. E aí aparece o ‘ser humano’ como o ser que a todo momento ‘se relaciona’ com outros seres (coisas, outros) e que, ao longo da história ocidental, busca nomear, entender, compartilhar seu entendimento sobre o que as coisas, os outros e si mesmo são. A existência é o fio condutor para a recolocação da questão do ser, pois é *entendimento de ser*. Assim surge a necessidade de tematizar a existência em *Ser e tempo*.

Mas o ‘ser humano’ tem sido tema da filosofia desde os primórdios. Mesmo antes já se propunham entendimentos sobre o que é o homem, como vem a ser, qual seu destino. O século da tragédia grega (VII a.C.), marca o nascimento do embate entre a determinação divina e a humana. Mas já com Platão está definida a interpretação do ser do homem como animal racional (ser vivo dotado de razão) que rege todo o pensamento ocidental e se desdobra na Psicologia. Por isso, Heidegger deixa de lado os termos ‘homem’, ‘pessoa’, ‘personalidade’, ‘vivente’, ‘sujeito’, como unidade de corpo, alma e espírito. Todos esses termos deturpam o entendimento da existência.

Quando a Psicologia se autonomiza no XIX para estudar a alma (espírito, mente), a Fisiologia já se encarregava do estudo do homem como corpo.

É por isso que a fenomenologia da existência recorre ao termo *Dasein*, que pode ser traduzido por ser-aí, estar-aí (ou ainda ser-o-aí, seguindo a tradução francesa). O filósofo explica: “Não é, pois, um capricho terminológico que nos leva a evitar esses termos da mesma maneira que as expressões ‘vida’ e ‘homem’ para designar o ente que nós mesmos somos” (Heidegger, 1927/2012, p. 151, § 10). A tradição se consolida com Aristóteles e sua definição do homem como *zoon logon echon*. A

filosofia cristã lega ao Ocidente a determinação do 'ser do homem' como 'pessoa' feito à imagem e semelhança de Deus (*Genesis* I, 26, LXX). Há uma linhagem interpretativa que se inicia com Paulo, segue com Agostinho, Tomás de Aquino, Calvino e desemboca no idealismo alemão. Desde Agostinho as tradições bíblica e filosófica se misturam, sem colocar em questão o ser desse ente chamado de 'humano' por ser feito de húmus, barro (Heidegger, 1923/2012, § 4). A Filosofia da Vida de Nietzsche permanece presa a essa tradição ao colocar o acento na animalidade e no corpo em detrimento da razão. Quanto a isto Heidegger é categórico: a analítica existencial é a primeira vez que se empreende na história do Ocidente uma descrição fenomenológica da existência. Isso pode soar prepotente, mas não é, na medida em que Heidegger reconhece-se no acontecer da história ocidental e dedica *Ser e tempo* a Husserl, que é quem inaugura a fenomenologia e torna possível a re-petição da ontologia⁴⁸. "Somente com a fenomenologia surge um conceito adequado para a investigação [da ontologia]" (Heidegger, 1923/2012, p. 8, § 1), esclarece, pois "somente a partir da fenomenologia é possível levantar a ontologia correspondente sobre uma base problemática firme e manter-se num caminho adequado" (p. 8, § 1). Como já explicitado, o sentido da fenomenologia para Husserl é fundar a filosofia como ciência de rigor. A analítica existencial re-pete a tradição para dela haurir uma descrição genuína da existência, livre dos pressupostos da filosofia clássica e da tradição teológica e, portanto, da psicologia, da biologia e da antropologia delas derivadas. Vale lembrar que todas as abordagens psicológicas se apoiam em uma ou outra; todas as matrizes da Psicologia (Figueiredo, 1991) só são possíveis com base na Filosofia que as precede.

Ser entendimento de ser é a única determinação da existência. É necessário radicalidade para a fenomenologia da existência; radicalidade nos sentidos de voltar à raiz, ao fundamento, de ser extremado e de ser brusco e violento (Houaiss, 2012).

As fontes relevantes para a antropologia tradicional, a definição grega e o fio-condutor teológico mostram que, além de uma determinação essencial do ente "homem", permanece esquecida a pergunta pelo seu ser e este ser é concebido, ao contrário, como "algo-que-se-entende-em-si-mesmo", no sentido da *subsistência* das demais coisas criadas. Esses dois fios-condutores se emaranham na antropologia moderna e seu ponto-de-partida metódico na *res cogitans*, na consciência, na conexão-de-vivências. Mas na medida em que as *cogitationes* permanecem também ontologicamente indeterminadas ou são por sua vez to-

⁴⁸ "... foi Husserl quem me abriu os olhos" (Heidegger, 1923/2012, p. 11).

madadas de modo inexpresso como "algo-que-se-entende-em-si-mesmo", como algo "dado" cujo "ser" não é objeto de nenhuma pergunta, a problemática antropológica permanece indeterminada nos seus fundamentos ontológicos decisivos.

O mesmo vale para a "psicologia" cujas atuais tendências antropológicas não se pode deixar de reconhecer. Mas também não se pode substituir a falta de fundamento ontológico através da introdução da antropologia e da psicologia numa *biologia* geral. Na ordem de sua possível apreensão e interpretação, a biologia, como "ciência da vida", se funda na ontologia do *Dasein*, ainda que não exclusivamente nela. A vida é um peculiar modo-de-ser, mas essencialmente só acessível no *Dasein*. De sua parte o *Dasein* nunca pode ser ontologicamente determinado de modo que possa ser composto como vida (ontologicamente indeterminada) e como algo ainda distinto disso. (Heidegger, 1927/2012, pp. 159-161, § 10)

Não é fácil desemaranhar-se da tradição! Mas, é o modo de explicitar o existir, que é assunto de maior interesse ao psicólogo que se apoia na ontologia heideggeriana. Ela pode contribuir para a Psicologia ao instigar-lhe fundamentos ontológicos consistentes, ao fornecer noções epistemológicas, indicações metodológicas e uma noção de existência não substantivada e substancializada. Terá sido isso que animou Heidegger a contribuir com Medard Boss e realizar os Seminários de Zollikon para médicos, psiquiatras e psicanalistas? Segundo Boss, sim. Ele relata que

Um dia, o próprio Heidegger confessou que desde o início tivera grandes expectativas da ligação com um médico que parecia compreender seu pensamento. Ele via a possibilidade de que seus insights filosóficos não ficassem limitados às salas dos filósofos, mas pudessem beneficiar um número muito maior de pessoas e, principalmente, pessoas necessitadas de ajuda. (Boss & Heidegger, 1987/2009, p. 13)

Mas há uma enorme diferença entre a análise fenomenológica da existência realizada em *Ser e tempo* e uma Psicologia que nela se apoie, pois a analítica existencial é filosofia e volta-se à descrição ontológica da existência, enquanto a psicologia é ciência ôntica (Mattar & Sá, 2008). Embora possa contribuir para as ciências ônticas do homem, o sentido para a descrição fenomenológica da existência é outro.

Segundo o intérprete Haar (1997), há vários motivos ao longo da obra de Heidegger para a destruição da noção de homem como animal racional. O primeiro é que esse conceito funda-se na noção metafísica de essência e identifica a existência com "um animal compreendido em si

mesmo como ente-subsistente, o que comporta um desconhecimento do vivente como tal” (p. 119). A existência não é e não pode, portanto, ser confundida com algo substancial, seja ente criado por Deus, organismo, corpo-alma, sujeito biopsicossocial, psiquismo etc. Essa confusão gera um rebaixamento do ser-homem desde o início do pensamento Ocidental (herdado pela Psicologia) que, embora colocado em questão algumas vezes ao longo da história – com Lutero, Pascal e Kierkegaard, por exemplo –, nunca é levado a cabo com a radicalidade que a fenomenologia permite e exige. Toda Psicologia que considera a existência um organismo – Abordagem Centrada na Pessoa, Gestalt-terapia, Behaviorismo, para citar algumas – cai nesse mesmo erro.

Um segundo motivo para a desconstrução é que mesmo Lutero, Pascal e Kierkegaard falham na proposição de novas determinações para o ser da existência por permanecerem presos à interpretação de *logos* em Aristóteles como *ratio*. A repetição da definição aristotélica de *zoon logon echon* por Heidegger apoia-se no sentido original de *logos*, que, em grego, significa fala, discurso. O homem é animal falante que, sendo discurso, acolhe e desvela ser. Existir é ser *fenômeno-lógico*.

A tradução encobridora dessa frase por animal racional reduz *logos* (como *ratio*) a “uma simples faculdade humana” – o pensamento – perdendo o “seu alcance inicial, quer dizer, a relação extática com o ser e esquece a sua dependência face a um *logos* mais original, o do próprio ser” (Haar, 1997, p. 119). A Psicologia é herdeira desta tradição. Quando ainda era um ramo da Filosofia se encarregava de estudar a faculdade humana do pensamento, daí a surgirem correntes psicológicas que invertem o acento, colocando-o no aspecto irracional do existir. Tal inversão permanece presa à tradição do animal racional, pois postula-o como animal irracional.

A destruição fenomenológica, que objetiva resgatar a existência, não pode se limitar à análise do homem como parte do ser. Pelo contrário, é o sentido de ser que precisa ser colocado em questão! Isto é, a ‘realidade’, os modos de acesso a ela, a verdade que deles brota, tudo isso precisa ser considerado.

Desdobra-se disto que uma psicologia inspirada na ontologia heideggeriana articula necessariamente uma ‘visão de homem’, conceito de método, epistemologia e questionamento do sentido das ‘intervenções’, colocando-se sempre novamente em questão. *Ser e tempo* fornece tudo isso. Nele “se concentrou um conjunto de questões, um método, um estilo de argumentação, um modo de resolver problemas, uma crítica a estilos de filosofar concorrenciais” (Stein, 1990, p. 8), que compõem um novo paradigma.

Desde a Filosofia Moderna – que encontra em Descartes o primeiro porta-voz – o homem como animal racional postula-se como o *sub-*

jectum, fundante de toda a realidade. Isto é, o homem moderno “projecta a sua própria imagem objectivada na cena da representação, quer dizer, perante ele mesmo como sendo central e autofundador” (Haar, 1997, p. 119). O *leit motif* cartesiano – *cogito, sum* – funda todo conhecimento na certeza de si. Em última instância, toda a realidade é nela fundada, pois torna-se representação. O caminho heideggeriano de desconstrução do animal racional exige o questionamento da noção de representação, por qual a realidade não se apresenta em si mesma, mas é re-presentada ‘na’ subjetividade, como uma imagem interna, de objetos externos; estes tomados como ‘reais’, no sentido de causados. O que está em jogo aqui são a dualidade opositiva de sujeito e objeto, que a fenomenologia husserliana visa suspender com a intencionalidade da consciência e que Heidegger busca superar com a unidade de ser-no-mundo, e a noção de verdade como adequação (*veritas*).

Heidegger também visa resgatar a unidade ser-no-mundo como descrição do existir tal como ele acontece, isto é, fenomenologicamente. A concepção da existência como animal racional inicia a trajetória da perda da unidade fundamental do homem com o ser, que culmina na noção moderna de sujeito. O perigo que habita oculto na realidade como representação, na dualidade sujeito-objeto, é que ela envolve a auto-objectificação da existência (tomada como sujeito), colocando “o ente na totalidade como o-posto, como ó-bice [ob-jeto] (*Gegen-stand*), mas é também apresentar-se a si mesmo como sujeito objectificado, perante si mesmo” (Haar, 1997, p. 127).

Por isso, a destruição da subjetividade e da noção de animal racional, fundantes da Psicologia, pode ser considerada um resgate da essência do homem! É essa a tarefa (auto)atribuída por Heidegger ao pensamento filosófico; “tarefa singularmente ambiciosa e desconcertante: mudar a essência do homem e, por isso, compreendê-lo diferentemente de toda a tradição até ele” (Haar, 1997, p. 93).

Para Haar, a ontologia heideggeriana busca a essência do homem, pois...

Reencontrar o elementar do homem é reencontrar o que o torna possível aquém da própria biologia, o a partir de quê ele é. Ser no seu elemento é ser si-mesmo. O elemento do homem, o seu solo abissal, é o *ser*, estranho meio que não o contém, mas que o transporta e o exporta. Regressar ao elementar é regressar à situação fundamental do homem com o ser, com o seu ser. Essa situação – em que o homem é lançado no tempo, no mundo, e sobre uma terra da qual desposa necessaria-

mente a facticidade, numa época incontornável para ele da história – não é uma situação de mestria, de domínio, de centralidade, mas de dependência, de submissão, de descentramento. (Haar, 1997, p. 94)

É resgatar a indigência do homem, sua condição de ser-possível, soterrada pela *hybris* da Era da Técnica. A Psicologia como teoria do real é sintoma dessa *hybris*. Não seria essa uma fundamental contribuição da ontologia heideggeriana para a Psicologia? Mas não seria a “psicologia fenomenológico-existencial” a abolição da Psicologia? Pois, se o tema da Psicologia é o humano, não deveria ela o conhecer? As determinações ontológicas fundantes da Psicologia encobrem de princípio seu ‘objeto’. Sendo o psicólogo o profissional do encontro, não deveria saber quem está encontrando quem?

Heidegger e uma nova ciência do homem: a Daseinsanalyse antropológica

Indicar a Psicologia como a ciência daquele que pode encontrar – ciência da existência, portanto – corresponde à sugestão de Heidegger nos *Seminários de Zollikon* da fundação de uma “Daseinsanalyse antropológica”. Esse é o termo usado por ele (Boss & Heidegger, 1987/2009, p. 164). Seguindo essas indicações do filósofo, o psicólogo que se fundamenta na filosofia de Heidegger não é um psicólogo. Não há uma psicologia fundamentada na ontologia heideggeriana!

Ao longo de *Ser e tempo* encontram-se os termos analítica existencial (*existenziale Analytik*), para se referir ao ser da existência (Dasein), analítica do Dasein (*Daseinsanalytik*), para se referir ao descobrimento de existenciários, e o termo análise-do-Dasein (*Daseinsanalyse*) para se referir à existência ‘concreta’ de alguém (Heidegger, 1927/2012, § 11). Eles atravessam-se, por isso geram confusão, como ocorrido em Zollikon. Nessa ocasião Heidegger diferencia quatro significados desses termos, com a intenção de propor a possibilidade de uma ciência ôntica existencial fundada nos existenciários indicados em *Ser e tempo*. Baseado nisso, Loparic (1999) considera os Seminários de Zollikon o esboço de um “projeto de antropologia daseinsanalítica”. O que compreende esse projeto? Para responder é necessário acompanhar as distinções efetuadas por Heidegger.

A primeira definição é: “A analítica do Dasein é, como o nome indica, uma interpretação ontológica determinada do ser homem como

Dasein e, na verdade, a serviço da preparação da questão do ser” (Boss & Heidegger, 1987/2009, p. 164). Aqui, *Daseinsanalytik* significa o processo de desvelamento dos existenciários realizado em *Ser e tempo* como primeiro passo para a recolocação da questão do ser. Os existenciários são estruturas fundamentais do Dasein, referindo-se ao caráter ontológico. Heidegger usa esse termo para diferenciar radicalmente a existência dos demais entes, cujos traços ontológicos são chamados de ‘categorias’ pela tradição metafísica. Ele explica didaticamente aos participantes do seminário que ‘categoria’ significa classe ou grupo. É nesse sentido que o homem é categorizado como animal por Aristóteles, sendo diferenciado dos demais membros dessa categoria pelo *logos*.

Existenciário diferencia-se também do termo *existencial* – em alemão, *existenziell*, neologismo de Heidegger com sufixo derivado do francês para se referir “ao leque de possibilidades aberto para Dasein, a compreensão que delas possui e a escolha que faz (ou recusa) entre elas” (Inwood, 2002, p. 60). É a constituição fundamental da existência – os existenciários – que se encontra encoberta pela tradição metafísica e que a fenomenologia busca trazer à luz. O pôr em liberdade pelo filósofo desses caracteres encobertos recebe o nome de *Daseinsanalyse* em *Ser e tempo*. Todo leitor que empreende uma leitura co-autoral, por assim dizer, dessa obra, e descobre-se existência, realiza uma *Daseinsanalyse*. No curso *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)* isto é dito com todas as letras num trecho já citado nesta pesquisa:

A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido. Na hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a compreender-se e de ser essa compreensão. (Heidegger, 1923/2012, p. 21)

É esse o segundo significado enunciado. *Daseinsanalyse*: “... o executar da apresentação das características do Dasein tornadas tema na analítica do Dasein, as quais chamam-se existenciários⁴⁹, uma vez que o Dasein é determinado como algo existente” (Boss & Heidegger, 1987/2009, p. 164).

Em *Ser e tempo* Heidegger sugere que essa descrição da existência sirva de base para “psicologia filosófica, antropologia, ética, ‘política’, poesia, biografia e, história-escrita” (Heidegger, 1927/2012, p. 71, § 5), já que essas ciências carecem de fundamentos ontológicos, apesar de seus

⁴⁹ Corrijo a publicação brasileira para não confundir o leitor. Nela, lê-se “existenciais”.

visíveis progressos. Poderia ser fundamento ontológico para a Psicologia, então. Mas o termo Psicologia está comprometido com a tradição. Ele funda-se em *psykhé*, interpretado modernamente como faculdade do animal racional. Será por isso que Heidegger prefere falar de Daseinsanálise antropológica ao invés de Psicologia, Psiquiatria, Psicanálise, Psicoterapia etc.? Será esse o motivo da virulenta resposta ao participante do seminário, que, querendo permanecer profissional da ciência natural, manifesta seu descontentamento com a crítica de Heidegger e Boss à ciência? “O senhor deveria dizer-me primeiro o que é psicologia” (Boss & Heidegger, 1987/2009, p. 162). Será possível ser psicólogo e apoiar-se na ontologia Heideggeriana? A noção de “antropologia daseinsanalítica” abre essa possibilidade, mas traz consigo a exigência de ressalvas quanto à Psicologia, que, ao longo dos Seminários, é colocada em questão por conta da tradição metafísica que a sustenta.

Heidegger propõe que a *Daseinsanalytik* seja o fundamento ontológico da Daseinsanalyse antropológica. Refere-se a isso o terceiro significado de Daseinsanalyse:

[...] comprovação e descrição de fenômenos que se mostram factualmente, em cada caso, em um determinado Dasein existente. Esta análise, por ser dirigida sempre a um existente em cada caso, é orientada necessariamente pelas determinações fundamentais do ser do ente, isto é, por aquilo que a analítica do Dasein destaca como existenciários⁵⁰. (Boss & Heidegger, 1987/2009, p. 165)

Aqui o termo Daseinsanalyse é usado para se referir à existência de alguém. Especifica-se mais aqui o que compreenderia uma análise fenomenológica existencial de alguém: trata-se de compreender seu existir orientado pelos existenciários. Neste sentido, a proposta fenomenológica de van den Berg não foge tanto desta delimitação, pois ele busca uma compreensão da experiência do paciente psiquiátrico à luz das coordenadas espacialidade, temporalidade, corporeidade e ser-com-os-outros. Faltam-lhe outros existenciários. Falta-lhe, sobretudo, uma clareza da especificidade da analítica existenciária frente ao Existencialismo e a abordagens psicológicas fenomenológicas e existenciais. Somente uma análise mais detida do que está envolvido na Daseinsanalyse proposta por Heidegger permite esta comparação.

A essas três definições o filósofo acrescenta uma quarta, que delimita a Daseinsanalyse antropológica propriamente dita:

⁵⁰ Corrijo a publicação brasileira para não confundir o leitor. Nela, lê-se “existenciais”.

[...] a totalidade de uma disciplina possível, que se coloca como tarefa demonstrar os fenômenos existenciais comprováveis do Dasein social-histórico e individual relacionados no sentido de uma *antropologia ôntica, de cunho daseinsanalítico*. [...] Esta Daseinsanalyse antropológica pode-se dividir, por sua vez, em a) uma antropologia normal e b) uma patologia daseinsanalítica a ela relacionada. Por tratar-se de uma análise antropológica do Dasein, uma mera classificação dos fenômenos destacados não pode ser suficiente, mas precisa ser orientada para a existência do homem contemporâneo, isto é, do homem que existe na sociedade industrial contemporânea. (Boss & Heidegger, 1987/2009, p. 165, grifo meu)

Baseada na análise de modos de ser concretos de indivíduos saudáveis e doentes, a nova ciência do homem fornece uma descrição do existir cotidiano e uma classificação das patologias correntes nesta época histórica, a Era da Técnica. Diferentemente das ciências naturais, estas classificações consideram o caráter histórico do ser-no-mundo, de modo que nenhuma descrição de saúde ou doença pode ser abstrata e atemporal. Isto é, os modos de adoecer são historicamente situados.

A meu ver, Boss tenta realizar esta Daseinsanalyse antropológica ao longo de sua obra, mas, sobretudo, no livro *Fundamentos existenciais da medicina e da psicologia* (Boss, 1994), cuja redação foi revisada por Heidegger. Nesse livro, Boss fornece uma descrição do existir livre, saudável, para, em seguida, considerar os modos de existir de uma paciente que o procura, considerando, com base na biografia dela, as modificações que caracterizam seu estar-doente. De seus estudos surge sua patologia geral, dividida em ser-doente caracterizado por perturbação mais pronunciada de 1) corporeidade do existir; 2) espacializar e temporalizar do ser-no-mundo; 3) modos de estar afinado (*Befindlichkeit*); 4) modos de ser-aberto e ser-livre (Evangelista, 2013).

Loparic (1999), recorrendo ao conceito de paradigma de Kuhn para analisar o “projeto de antropologia daseinsanalítica”, sintetiza-o indicando que as interpretações dos fenômenos existenciais (concretos) devem ser feitas à luz dos existenciários, conforme indicado na terceira definição de Daseinsanalyse. Os existenciários não formam um modelo de homem, como é corrente nas ciências-naturais e na Psicologia, pois a relação ontológico-ôntico é de possibilitação, isto é, o existenciário (ontológico) apenas indica que modos de ser (ôntico) são possíveis a cada vez. Percorrendo os *Seminários de Zollikon*, Loparic elenca uma hierarquia de fenômenos e níveis de descrição que atravessam a nova disciplina.

O nível mais fundamental é o da história do ser, pouco mencionada por Heidegger nas discussões com Boss. Imediatamente acima dele está o fenômeno da transcendência e, acima, o fenômeno ser-no-mundo. A seguir vem o nível de existenciários essenciais derivados para ontologias regionais. Estes primeiros quatro níveis são assunto de estudos filosóficos, como no pensamento do ser do Heidegger tardio ou de ontologias fenomenológicas. O quinto nível é o da ordenação sistemática e das classes de fenômenos ônticos, que, por sua vez, são mostrados no mais superficial sexto nível. (Loparic, 1999, p. 16)

A “antropologia daseinsanalítica” dialoga com a filosofia sem se misturar com ela. Não seria ela a possibilidade de uma Psicologia fundamentada na ontologia heideggeriana? Mas tal antropologia não é uma Psicologia, no sentido estrito de ‘ciência do psiquismo’. Fornece, entretanto, indicações ao profissional da psicologia, o psicólogo. Neste sentido, a sugestão de Figueiredo de se aproximar do psicólogo como “profissional do encontro” é um modo de resguardar a especificidade das ações compreendidas no cotidiano desse profissional dos pressupostos da tradição. Isto é, o psicólogo-profissional-do-encontro não é psicólogo no sentido de alguém que impõe àqueles que encontra a ontologia metafísica da Psicologia.

Com base nisso, deixo de lado a partir de agora a revisão bibliográfica para considerar como se presentifica em meus modos de ser-psicólogo as indicações ontológicas de Heidegger. Passo a refletir aqui a respeito do ser-psicólogo com base nos seus modos de ser no mundo, e não somente a partir da ciência que o sustenta. Aparentemente, isto remete à cisão entre teoria e prática, mas a desconstrução da ciência moderna na obra de Heidegger ultrapassa essa oposição. Todo comportamento é desvelador, des-cessador. Toda ação é compreensiva e toda compreensão é ativa (Heidegger, 1927/2012). Não faz sentido, portanto, buscar o ser-psicólogo tentando defini-lo como cientista ou como técnico, como o início do percurso desta pesquisa vinha sugerindo. Buscar a contribuição da ontologia heideggeriana para a Psicologia é busca-la no ser-psicólogo, que não é, portanto, um mero ‘fazedor’, técnico, desprovido de conhecimento. Entretanto, há uma especificidade do ser-psicólogo apoiado na ontologia heideggeriana, que é assumir a analítica existenciária como ontologia fundamental, isto é, encontrar a existência própria e do outro como Dasein. Assim, a pesquisa indica que eu deixe de buscar uma definição categórica do ser-psicólogo fenomenológico existencial e aproxime-me dele como modo de ser. Devo recorrer, portanto, às minhas experiências como psicólogo, a fim de buscar nelas os aspectos que me levam a apresentar-me como tal.

XI

Que Posso Eu, Psicólogo?

A análise conduzida até aqui revela a impossibilidade de se definir categoricamente “o que é” o psicólogo fenomenológico existencial. Mostrou, inclusive, que essa nomenclatura trai a radicalidade proposta pela ontologia heideggeriana, que permite a inauguração de uma nova ciência de cunho daseinsanalítico. Por esse motivo, retomo minha experiência como psicólogo a fim de encontrar nos variados encontros indicações de possibilidades de ser-psicólogo fundamentado na ontologia heideggeriana.

Ser-psicólogo psicoterapeuta

Desde que me formo e abro meu consultório, atendo vários pacientes cujo modo de ser tento entender à luz da ‘compreensão de homem’ da analítica existenciária. Com horário semanal marcado previamente, recebo o paciente que, nas primeiras sessões, apresenta o sentido de procurar um psicólogo. Conta-me o que não vai bem e apresenta-me um panorama de sua vida atual: o que faz, com quem se relaciona, como é sua família, como apareceram os fenômenos que foram interpretados como ‘psicológicos’, isto é, motivando a procura pelo psicólogo. Nesses atendimentos vejo as questões ontológicas – como o insuperável ter que ser finito do existir – indicadas por Heidegger. Esforço-me para receber o outro como ser-no-mundo-com-outros, isto é, deixar que o outro se apresente à luz de como os outros e as coisas aparecem para ele e assumir que são tal como aparecem. Ou seja, não há uma verdade objetiva da qual a

interpretação do paciente seja uma distorção. Isso já estava claro n'*O Paciente Psiquiátrico* e encontro em *Ser e tempo* a fundamentação para isso: Dasein é suas possibilidades, é abertura entendido-encontrado-discursiva na qual entes não-Dasein e Dasein podem ser. Esses modos de ser são modos de responder à indeterminação ontológica: existencialidade, factualidade, ser-do-decair.

Lembro de uma paciente⁵¹ que, vinda de família muito religiosa do sertão, ansiava por um relacionamento amoroso, mas temia os homens, de modo que só saía de casa para o trabalho. Ao longo de quase quatro anos, acompanhei-a no lento deixar que se aproximassem. Para isso, foi necessário esmiuçar cuidadosamente todos os significados e sentidos do relacionar-se amoroso, do ser-mulher, do ser-homem, da sexualidade, assim como quem ela era e quem projetava-se ser. Sua origem e suas experiências eram tão diferentes das minhas, mas isso não impediu que eu a entendesse à luz de seu ser-no-mundo, pois comungamos da mesma condição existencial. Para isso, a relação terapêutica vivida foi ingrediente indispensável.

Aprendo muito com ela. Por muito tempo ela indica uma situação de estupro em seu passado. No início, entendo 'estupro' a partir de meu senso comum. Respeitosamente, aguardo por mais de dois anos até o momento em que ela consegue falar do ocorrido: uma brincadeira entre primos que foi vivenciada por ela como de extrema violência.

Seu medo de relacionar-se com homens é medo de engravidar e/ou pegar doença sexualmente transmissível. Ambas situações são para ela marcas de quem deixa de ser "mulher correta", condição vaticinada por seus pais quando decidira vir para São Paulo em busca de trabalho. Tal medo, destarte paralisante nas relações, cede espaço a indagações a respeito de modos de cuidar-se e prevenir-se de gravidez e DSTs.

Com ela tenho minha primeira experiência de acompanhar alguém se dando conta da finitude, aquela apontada por Heidegger em *Ser e tempo*. Lamenta-se por nunca ter ido a um show da dupla sertaneja que mais gostava, "João Paulo e Daniel". Com a morte de João Paulo, esse desejo nunca mais pôde se realizar. São a finitude existencial e a irreversibilidade do tempo que aparecem para nós. Aos poucos, decide-se por não correr o risco de que isso ocorra novamente e vai ao seu primeiro show, cuidadosamente preparada para enfrentar a multidão de homens que imaginava lá encontrar. Entendo essa situação como de apropriação de sua existência finita, que ocorre por meio de insistente investigação

⁵¹ Os dados biográficos de todos os envolvidos nas situações a seguir foram modificados a fim de garantir o anonimato.

dos fenômenos de seu mundo – isto é, do que e como aparece para ela, quais as possibilidades existenciais implicadas e por que as aceitar ou recusar.

Lembro de outro paciente cujo modo de lidar com a vida e, portanto, de ser, é regido por relações se-então, nas quais a consequência que segue sua ação é sempre uma punição infligida por alguma outra pessoa que o testemunha; se cedesse à vontade de tomar uma cerveja, certamente seria descoberto e perderia o emprego. Se tivesse amigos, acabaria assassinado por inimigos deles. Se deixasse sua esposa para ficar com sua amante, seria despedido e sua esposa lhe tiraria tudo o que tem. Se caminhasse em público com sua amante, seria descoberto pelo noivo dela e assassinado. Eu identifico em seu mundo forte polarização bem-mal, maniqueísmo, castigos severos que o aprisionam. Seu único amigo é um colega de trabalho, mas mesmo essa relação de amizade permanece restrita a esse ambiente. Sua amante, que lhe faz tão feliz, não pode ser assumida publicamente e seu desejo por ela deve manter-se oculto dos olhos de todos e mesmo de câmeras de segurança espalhadas pelas ruas. Nunca bebe, pois a possibilidade de ser flagrado é para ele uma certeza, acarretando certo castigo. Sua vida torna-se restrita e sua mobilidade cerceada por incontáveis olhos que tudo veem e punem.

Passo dois anos acompanhando este paciente e testemunhando suas experiências, explorando com ele quais entes e como lhe vêm ao encontro na clareira de mundo que é, considerando as possibilidades existenciais que se sente obrigado a recusar e os motivos para isso. Faço isso à luz do sentido da terapia daseinsanalítica: colocar-me em relação com outra existência explorando com ela o que é feito a partir de como é feito, pois o como revela o sentido do que é feito.

Como psicoterapeuta descubro a potência impotente do ser-psicólogo: iniciar, abrir brechas, sem produzir. Devolvo ao outro sua responsabilidade por assumir ou recusar possibilidades existenciais, o que reverbera imediatamente em seu ser. Que sou eu, se não diponho de uma ciência aplicável nesta situação? Que posso eu, psicólogo, se não 'curo', não produzo mudanças, não elimino sintomas? O que pode um psicoterapeuta fenomenológico existencial? Posso acompanhar o outro na direção de resgatar liberdade para ser de outros modos, deixando outras possibilidades se apresentarem no horizonte. Isto é, permanecer junto ao ser-preocupação da existência.

O psicoterapeuta coloca-se a favor da "liberdade e pela autonomia possíveis do sujeito concreto e singular" (Sá, 2009, p. 72). Será isto aplicação da analítica existencial? Não me parece. Neste modo de

estar com o outro, chamado de psicoterapia, abro-me para minha indigência. A descoberta da finitude da paciente – nunca mais verá um show daquela dupla sertaneja – revela-me minha finitude. A impotência dela e dele para mudarem sua situação atual é a minha, tanto como psicoterapeuta quanto como existente. Assim, este modo de ser-psicólogo é revelador da condição humana, possibilitando novos modos de existir. Será isso prerrogativa do psicólogo? Ou, mais especificamente, do psicólogo ‘clínico’, aquele que assume a ‘clínica’ como lugar de atividade? Em resposta negativa a essa pergunta, lembro que a história da psicoterapia não é de mera aplicação da ciência Psicologia; a metapsicologia freudiana e a Daseinsanalyse, por exemplo, são posteriores ao advento desse modo de cuidado (Sá, 2009).

Não é só como psicoterapeuta que encontro essa experiência e que me sinto clínico. Dessa forma, posso dizer que embora possa ser psicoterapeuta daseinsanalítico, o psicólogo fenomenológico existencial não necessariamente o é. Ser-psicólogo significa lidar com as possibilidades da região ôntica da Psicologia, já indicada como região enevoadada e de fronteiras vagas do íntimo (Figueiredo, 1991), e da prática nos vários contextos em que o psicólogo é solicitado. A psicoterapia é uma região ôntica cujas fronteiras cruzam com a da Psicologia. E esta é a profissão do encontro com a alteridade. Hoje me recordo desses e de muitos outros pacientes porque fui tocado e transformei-me nos encontros com eles. Tornei-me outro com e por eles.

Ser-psicólogo supervisor

Na condição de supervisor de estágio de psicoterapia acompanhei um processo psicoterapêutico entre uma estagiária e uma senhora com restrições na fala que pode iluminar aspectos do ser-psicólogo fenomenológico existencial como supervisor. Ou seja, tomando agora para reflexão, proponho que ser-supervisor é uma possibilidade de ser-psicólogo.

Esta estagiária está no quinto ano do curso, e como na grande maioria dos cursos universitários de Psicologia encontra-se no momento de colocar ‘em prática’ as teorias psicológicas que aprendeu ao longo dos anos anteriores. Neste caso, a ‘teoria’ é a psicologia fenomenológica existencial. A paciente encaminhada é uma senhora de 57 anos que, tendo sofrido dois aneurismas, perde a fala, a escrita e movimentos. Com ajuda

de fisioterapia, recupera a mobilidade, mas sua fala permanece limitada. Fala, mas faltam-lhe palavras, suas frases saem cortadas e usa palavras que não existem no dicionário. Em função disso, é realocada no trabalho para um cargo que exige pouca comunicação e em casa conversa pouco com seu filho, com quem mora. Sua filha, que a traz para o primeiro atendimento na clínica-escola, queixa-se que a mãe está deprimida, agressiva e nervosa.

Trabalha como estoquista numa loja de roupas e brinquedos para bebês, mas tem faltado ao trabalho e falado de pedir demissão. Até hoje faz tratamento fonoaudiológico, mas só permanece por exigência do filho. E tem cuidado muito pouco de sua casa, o que deixa os filhos preocupados. Ela fala muito pouco no primeiro encontro. A psicóloga-plantonista que a recebe tenta animá-la, recomendando que volte às atividades e procure um bem-estar, e a encaminha à psicoterapia, que é quando começo a acompanhar o processo.

Ela é trazida à primeira sessão de psicoterapia pelo filho e a contragosto. A estagiária, mesmo ciente que ela passara pelo plantão e que o motivo da procura foi relatado anteriormente, pede que a paciente conte de si a fim de buscarem entender juntas o motivo da procura pela psicoterapia e ela responde pedindo que a estagiária fale mais alto, pois não tem audição no ouvido direito. Revela-se aqui um tema central para a compreensão de sua existência: o diálogo está difícil.

Insistentemente, ao longo das primeiras sessões, a estagiária pede que ela conte de sua vida. Com frases cortadas e sem conseguir enunciar muitas palavras, ela conta de seu trabalho e de como foi realocada para um setor em que a comunicação é pouco necessária.

Em supervisão a estagiária relata um desconforto enorme para acompanhar o relato da paciente. Ela começa frases e não termina, fica em silêncio de repente, como que procurando a palavra que não vem. Muitas vezes ao longo das primeiras sessões a psicóloga a “ajudou” a apresentar-se, oferecendo-lhe a palavra que faltava. Numa sessão, a paciente tenta contar que antes do aneurisma gostava de contar piadas, mas justamente a palavra “piada” não lhe vinha. Pede ajuda à estagiária: “eu gostava de fazer aquilo que faz as pessoas rirem...”, mas quando a psicóloga diz “piada”, o sentimento que se manifesta é o oposto, pois visivelmente entristece com sua incapacidade.

Heidegger (1927/2012) diferencia a preocupação substitutiva da solicitude libertadora. A primeira retira do outro a tarefa a realizar, substituindo-o e alimentando uma silenciosa dependência, enquanto a segunda antepõe-se ao outro a fim de devolver-lhe o cuidado que é seu. Para o

daseinsanalista, a solicitude libertadora descreve o modo de estar disponível do psicoterapeuta para seus pacientes, cuidando para que possam assumir a responsabilidade por suas existências. Não estaria a estagiária, mesmo que com a melhor das intenções, substituindo-a no seu ter que discursivamente apresentar suas experiências?

O desconforto da estagiária no diálogo com a paciente manifesta como sente qualquer pessoa que se proponha a conversar com ela. Seu silêncio incômodo, a falta escancarada e a dificuldade mobilizam o interlocutor a preencher a lacuna, eliminar o silêncio, esconder a falta. Fazendo isso, o interlocutor tira dessa senhora a responsabilidade por dizer por si mesma o que ela tem para dizer. Mas existir é compartilhar com os demais como os entes a mim se aparecem. Nos diálogos, ela acaba sendo silenciada, sua existência lhe é apresentada como substituível.

Os relatos da estagiária podem ser interpretados em supervisão de dois modos: como um relato do ocorrido a fim de que o supervisor revele sobre a paciente aquilo que está acontecendo e indique para o estagiário o que e como ele deve agir ou ouvir o relato da estagiária como um compartilhar de sua experiência, portanto, de seu modo de ser-no-mundo, enredado em entendimentos e estados-de-ânimo sobre o que e como se deve ser e agir. Nesta segunda direção, o sentido da supervisão é convocar o estagiário a repetir sua tradição, desvelando os entendimentos que o norteiam (seu senso comum) e impedem de assumir a originalidade desta situação atual.

Como supervisor, minha escuta e minha fala acontecem na relação com a estagiária e dirigem-se a ela, ao invés de serem sobre a paciente. Eu objetivo propiciar a ela liberdade para ser e estar com a paciente, dado que seus modos habituais a restringem. Esta atitude está em consonância com a proposta de Morato (1989) de que o foco da supervisão é o supervisionando. À luz da fenomenologia existencial posso dizer que é cuidar para que o supervisionando seja fenomenólogo, isto é, deixe que os fenômenos que se dão no aí compartilhado por paciente e terapeuta possam se mostrar por si mesmos para serem recolhidos e expressados tal como são. Neste processo, isso significa não interpretar a dificuldade na fala como sintoma de um processo físico (aneurismas), nem o nervosismo, a irritação e depressão como resultantes do aneurisma ou das sequelas. A paciente precisa poder apresentar-se e, para isso, a psicóloga fenomenológica precisa dar-lhe espaço, deixando de lado seus modos tradicionais de interpretação. A ontologia de Heidegger exige confronto com o senso comum.

Minha intervenção em supervisão vai na direção de questionar com a estagiária o sentido de completar as frases da paciente, o que acaba desvelando a ela o quanto as interrupções a incomodam e a deixam ansiosa, o quanto teme ser indelicada com a paciente, seu entendimento de que o conteúdo do relato é o importante para compreender a paciente etc. Enfim, meu encontro com a supervisionanda convoca-a a questionar seu modo de estar com a paciente, o que abre brecha para buscar novos modos de ser.

O desenvolvimento do processo psicoterapêutico é surpreendente para todos que o testemunham e, principalmente, para a estagiária, que se descobre se transformando. Isso parece-lhe estranho no princípio, pois pressupunha que o psicólogo permanece estável ao longo do processo e que isso é necessário para promover mudanças no outro. Mas logo descobre que o sentido da psicoterapia não é ser agente de transformações no outro, e, sim, ser uma abertura na qual a existência do outro pode se desvelar e ser devolvida a ele como sua. As restrições contra as quais luta tornam-se facticidade e modo de ser, podendo ser apropriadas como minha-existência-concreta-com-a-qual-eu-tenho-que-lidar, isto é, minha tarefa.

Esta experiência, que para mim pressupõe e atualiza meu ser-psicólogo fenomenológico existencial, revela que como supervisor clínico sou também psicólogo-profissional-do-encontro e minha ação nesse contexto difere pouco de minhas ações em psicoterapia. Assim, confrontando a Daseinsanalyse – inicialmente assumida como a única possibilidade de psicologia fundamentada na ontologia heideggeriana –, descobri-me sendo psicólogo quando supervisiono atendimentos clínicos tanto em psicoterapia quanto em plantão psicológico.

Vejo o mesmo acontecendo nas supervisões aos atendimentos em plantão psicológico realizados pelo LEFE, no IP-USP. Também aí o sentido da supervisão não é revelar ao estagiário o que ele deveria estar vendo, mas não está, e, sim, propiciar que se perceba no encontro com o cliente e permita que essa compreensão o norteie.

Ser-psicólogo plantonista

Quando chego ao LEFE, sou convidado a frequentar supervisões de atendimentos em Plantão Psicológico e a os realizar. Essa modalidade de prática psicológica me é desconhecida. Meu primeiro contato, como já mencionado, acontece na preparação de aulas na UNIP, quando leciono a disciplina Aconselhamento Psicológico. Acostumado com a

psicoterapia, que até então era para mim a ligação entre prática psicológica e fenomenologia existencial, estranho e desconfio da possibilidade de que um único encontro entre psicólogo e cliente possa ser efetivo. Tal entendimento indica que carrego as expectativas de efetividade do processo terapêutico. Tanto que, retomando minha história em consultório, considero que realizei grande quantidade de atendimentos que se encerraram na primeira sessão. Conto esses atendimentos como psicoterapias que não aconteceram. De fato, são psicoterapias que não aconteceram. Mas será que nada aconteceu nesses encontros? Ou será que uma oportunidade de se dar a ver para outrem pode ser reveladora e, quiçá, convocar novos modos de apropriação?

O plantão psicológico vai nesta direção. Propõe que o encontro seja possibilitador de uma rearticulação do sentido que sustenta o sofrimento psicológico. O motivo da procura deixa de ser interpretado como uma causa objetiva externa, cedendo espaço a um entendimento de que este sou eu, eu estou tendo que enfrentar isto ou aquilo na minha vida atualmente.

Recordo uma sessão em plantão psicológico realizado na clínica-escola do IP-USP. Nessa instituição, o plantão psicológico fica aberto a quem o procurar às terças-feiras. Chamo o cliente, que se senta na cadeira à minha frente. Está com os olhos vermelhos. Será de cansaço? De bebida? Pergunto o que motiva sua procura pelo plantão psicológico, ao que ele responde, desviando o olhar, aparentando timidez, que veio para fazer uma pergunta aos psicólogos. Aguardo para ouvir que pergunta seria essa, mas já antecipo que não tenha surgido do nada, mas, sim de sua vida fática. Ele me pergunta se é normal alguém fazer “alguma coisa” enquanto está dormindo. No momento penso em sonambulismo, mas antes de dar uma resposta pronta, que encerraria a possibilidade de desvelar-se o sentido de sua procura, pergunto a que ele se refere e iniciamos um diálogo no qual o acompanhamento no clareamento da experiência que originou esta pergunta e de seu contexto de vida no qual esta experiência irrompe como interrupção da tessitura cotidiana.

O cliente é porteiro e frequentemente trabalha no turno da noite. Certa vez, tendo trabalhado três turnos ininterruptos, já que o outro porteiro faltou e não encontraram um substituto, chega em casa, cansado, onde sua namorada o aguarda. Enquanto ele toma banho, ela prepara o jantar. Em seguida deitam-se e têm relações sexuais. Ele faz questão de enfatizar que a leva ao orgasmo várias vezes e que, depois disso, cai no sono. Ao acordarem, ela conta que enquanto ele dormia, tiveram outra relação sexual e que para ela foi a melhor que já tiveram. Conta isso apa-

rentando vergonha. Essa narrativa é entrecortada pela repetição de sua pergunta inicial. Minha resposta, que até então era que precisamos entender o que é feito enquanto se dorme antes de podermos afirmar se é normal, é substituída por “para a Psicologia não importa se é normal ou não, pois se você está aqui com esta pergunta é porque você sente que algo fora do normal aconteceu na sua vida”.

Repete ele sua pergunta: “É possível ter relação sexual quando está dormindo?” Respondo que aparentemente sim e que precisamos buscar uma compreensão de como ele se sente com isso, pois essa dúvida me parece que o está atormentando e pode estar interferindo em seu relacionamento amoroso. De fato, estava, pois relata que recentemente terminaram o namoro, embora ele considere que estejam apenas dando um tempo. Da primeira vez ele achou estranho que pudesse ter acontecido, pesquisou na internet, mas não encontrou nada a respeito e acabou deixando de lado.

Aponta como motivo para o término do namoro atual a recorrência desse acontecimento. Duas semanas antes da procura pelo plantão psicológico, aconteceu novamente de, ao despertar, sua namorada dizer que tiveram uma relação sexual enquanto ele dormia e que tinha sido ótima. Esse acontecimento rompe com sua autocompreensão cotidiana. Primeiro, inaugura a possibilidade de fazer coisas sem que esteja em vigília; assim como pode ter relações sexuais, poderia fazer ou dizer muitas coisas sem a intenção que a vigília permite. Segundo, inaugura uma dúvida que se irradia por toda sua história quanto a já ter passado por isso. Terceiro, coloca em xeque seu bom desempenho sexual, que ele faz questão de enfatizar, pois descobre que dormindo dá mais prazer para sua namorada do que desperto. Quarto, sente-se usado por ela para realizar o desejo sexual dela. Quinto, tem que lidar com a contradição de sentir-se mal por fazer algo que na convivência pública é tão bem visto: sexo. Estas são algumas das questões que se insinuam a cada repetição da pergunta sobre ser normal fazer coisas dormindo. Meu esforço é de remeter a pergunta genérica, impessoal, à sua experiência e com isso caminhamos juntos na explicitação dessas questões, mas logo ele conclui novamente com a pergunta inicial.

Tendo feito esse movimento algumas vezes e iluminado brevemente o motivo de sua procura – resgatar alguma familiaridade consigo, rompida pela descoberta de sua vida sexual enquanto dorme – caminhamos para o encerramento da sessão. Pergunto a ele como imagina que se sentiria se eu dissesse a ele que é normal tal experiência. Responde que continuaria achando estranho, pois como pode alguém ter relações sexuais,

que inclusive agradam a parceira, enquanto dorme? Exponho a ele que, a meu ver, uma resposta para a pergunta que ele trazia para o plantão psicológico não resolveria seu questionamento. Sua procura estava motivada pelas implicações do acontecimento em sua vida cotidiana, sobretudo no relacionamento amoroso atual. E que é nesse âmbito que ele pode agir. Pois, ao distanciar-se de sua namorada – coprotagonista do acontecimento desalojador – permanece refém de suas reflexões na tentativa de resgatar uma identidade rompida no e pelo coexistir. Tal ruptura convoca a novas possibilidades existenciais, que podem ser assumidas, experimentadas, lapidadas na convivência.

À luz do que é possível no plantão psicológico, descubro-o como ação clínica que não produz efeitos previamente determinados, mas abre uma situação de indeterminação em que novas possibilidades podem vir-a-ser (Barreto & Morato, 2010, p. 50). O psicólogo nesse contexto é testemunha fenomenológica existencial, zelando para que o acontecer histórico-biográfico do outro possa aparecer tal como é. É, portanto, um possibilitador de situações de apropriação que precisa estar atento e disponível para acolher o que vier, como vier, no momento que vier. Nesse sentido, o Plantão Psicológico se coaduna com a temporalidade da existência, que não é linear e cronológica e, sim, acontecencial.

A condição humana é temporal, mas isso é encoberto para toda Psicologia que substancializa a existência. Interpretada como um fato no interior do tempo cronológico, a existência é tematizada por essa ciência e por suas intervenções derivadas à luz de fases de desenvolvimento ou como resultado de determinações causais antecedentes. No contexto cronológico, a pergunta que norteia o psicólogo quando da chegada de alguém que o procura é “por que?”, apontando para os fatos antecedentes que causaram a procura. Presa a essa compreensão cronológica-causal, a Psicologia formula modelos psicológicos gerais explicativos sobre o ser humano e prepara intervenções na vida comunitária deduzidas a partir de suas premissas. Já a fenomenologia existencial se orienta pelo “como?”, em busca de compreender os modos de responder ao que aparece na clareira de mundo, pois esses modos indicam os significados do que aparece e o sentido que os sustenta. Por isso, ao invés de indicar ao plantonista em supervisão o que ele deveria estar vendo no atendimento, a pergunta é “como ele(a) está?”.

No plantão psicológico disponibilizado à comunidade pelo LEFE, há uma equipe de supervisores disponível ao longo do período de atendimentos. Assim, o estagiário-plantonista (aluno de graduação, pós-graduação ou voluntário) pode recorrer à supervisão se e quando surgir

motivo para isso. Pode ser durante o atendimento, interrompendo-o para conversar com o supervisor e investigar como está, o que está entendendo, a que se percebe tendendo etc., o que contribui também para que se sinta amparado diante do estranho que é o outro que o procura. Isto é, o atendimento psicológico (neste caso, o plantão psicológico) abala o familiar entendimento afinado do plantonista, que se descobre sem saber o que e como agir.

Os atendimentos e supervisões que realizo em plantão psicológico revelam novos modos de ser-psicólogo. Minha tradição daseinsanalítica atribui a ação terapêutica à relação que se estabelece entre psicólogo e paciente. Boss (1963) faz questão de afirmar que não é uma relação transferencial, pois, sendo existência, o ser-com é ontológico. Paciente e terapeuta estão um com o outro. Nessa relação aparecem os modos restritos de estar com do paciente, convocando o terapeuta a entrar na relação como ela é possível a fim de devolver ao paciente seu poder-ser.

Então é possível ser psicólogo num único encontro? Se ser-psicólogo fosse sinônimo de ser psicoterapeuta, a resposta seria não, mas o plantão psicológico revela que sim. Então aquelas várias primeiras sessões que não se tornaram processos psicoterapêuticos não foram, necessariamente, fracassos? Sem o encontro seguinte não há *follow up*. Mas pode ser que a sessão tenha possibilitado nova apreensão das possibilidades nas quais está lançado e isso tenha aberto caminhos.

Isso é interessante do Plantão Psicológico: mais do que um serviço, é um acontecimento. Ele não se desenrola ao longo do tempo e nisso está em consonância com a temporalidade existencial. A existência é um jorro temporal extático, um abrir-se de mundo no qual adiantar-se (futuro), ser-do-sido (passado) e instante (presente) eclodem (Heidegger, 1927/2012). Diferentemente das ciências naturais, que lidam com o tempo como delta T, nas Ciências Humanas, o tempo se distingue qualitativamente, sendo caracterizado como condensação de uma situação de vida histórica (Heidegger, 1924/1997). Tempo é acontecimento. A História, como acontecimento coletivo, e a biografia, como individual, são marcadas pelos momentos que as qualificam. As ciências humanas lidam com tempo como *kairós*, termo grego que significa instante, momento decisivo, momento crítico. Mas isso é encoberto pela Psicologia tradicional, que substancializa a existência interpretando-a como um fato no interior do tempo cronológico, passível de descrição em fases de desenvolvimento ou como resultado de determinações causais antecedentes (Figueiredo, 1998). É possível que mesmo a terapia daseinsanalítica permaneça refém dessa tradição ao considerar a apropriação de novos modos de ser um

processo de amadurecimento. Herdeiros da tradição médica e psicanalítica, Boss e Binswanger estão marcados por essas práticas.

Assim como coloca em xeque o aspecto cronológico-processual do atendimento psicológico, o Plantão Psicológico reconfigura seu *setting*. Medard Boss (1994) enfatiza que o *locus* da terapia é a relação, mas me parece ter em vista que ela acontece na privacidade do consultório. Com o Plantão Psicológico é um pouco diferente. O *locus* do encontro também é a relação, mas é possível precisar que é o psicólogo plantonista. Isso fica claro nas situações em que o Plantão Psicológico ocorre fora do *setting* tradicional (o consultório), em escolas, presídios, jardins, circulando em hospitais. Como expressa um psicólogo-plantonista, "O Plantão iniciava-se no momento mesmo em que o plantonista entrava pela porta da instituição" (Oliveira, 2006, p. 72), pois é quando pode acontecer o que vier a acontecer no encontro entre existências. Não há triagem nem agendamento prévio. Acontece onde puder acontecer, pois o lugar é secundário em relação à disponibilidade do plantonista.

O plantão psicológico também é uma ferramenta para conhecer os modos de ser familiares e tradicionais na instituição que ocorrem. À luz da fenomenologia existencial, instituição é mundo. Mundos são totalidades remissivas sustentadas coletivamente atualizadas a cada situação. A título de exemplo, Aun (2005) descreve a FEBEM como mundo: todos os atores sociais sustentam o que e como os entes são nesse mundo. A singularidade de cada existente é submetida a seu "papel social" na instituição, que prescreve suas possibilidades existenciais e os modos pertinentes de relação com ele. Tanto os técnicos quanto os menores zelam pela continuidade deste mundo. Absorvidos neste cotidiano, encontram a familiaridade que atenua o estrangeirismo ontológico; 'sabem' quem são e o que é esperado deles.

Na FEBEM, cada existência singular é absorvida (deixa-se absorver) pelas significações sedimentadas. O espanto e a originalidade constitutivos do ser-possível, veiculados na angústia, ficam impedidos. Ou melhor, são a cada vez de novo reprimidos em nome da manutenção da familiaridade que fornece identidade a todos os atores sociais. Tal identidade é impessoal (todos nós, ninguém), nivelando a singularidade.

Ao adentrar o mundo FEBEM, também a psicóloga é atravessada pelas determinações da convivência, tornando-se como os demais atores institucionais. Sua liberdade (capacidade de espanto e de originalidade) é preservada pelos diários de campo, nos quais registra sua experiência e pode distanciar-se de si mesma, estranhando-se, e pelas supervisões, nas quais a supervisora (um outro estranho a estas experiências) instila o

estranhamento e contribui para que ela não seja totalmente absorvida neste mundo público. Anfíbia, participante desse mundo mas não substituída por ele em seu poder-ser, resguarda sua singularidade para encontrar os outros na instituição nesse mesmo registro. Daí o estranhamento e o apelo do convite do Plantão, que conclama o outro como singularidade, não como identidade social. O ente indeterminado (existência), ao agir, inaugura desdobramentos, desestabilizando a familiaridade do mundo compartilhado. Eis um modo de ser psicólogo, encontrar outros e tornar-se outro de si mesmo em instituição, longe do *setting* tradicional.

Por que então o apego ao consultório? O modelo psicoterapêutico e o consultório que lhe corresponde são herança da psicanálise, que, por sua vez, deriva do consultório médico. Os alunos de Psicologia frequentemente perguntam se é possível atender sem consultório ou quais as normas (espaço mensurável, mobília, lugar) para se ter um, pressupondo que o consultório é condição *sine qua non* para ser-psicólogo.

Tenho a sensação de que muitos alunos consideram a psicoterapia a expressão máxima da Psicologia e o ser-psicoterapeuta sinônimo de sucesso profissional nesta área. Isso não surpreende, pois é o que a tradição lega. Freud concebe a psicoterapia em consultório, de modo que ela é categorizada nas especialidades em que a Psicologia é recortada como Psicologia Clínica, diferente da Psicologia do Desenvolvimento, do Trabalho etc. Neste contexto de especialidades, o Plantão Psicológico figura como 'alternativa' de atendimento psicológico à população; é 'alternativo' ao modelo tradicional hegemônico, a psicoterapia.

Nesse sentido, e sustentando-se na fenomenologia, Augras (1986) considera o termo "Psicologia Clínica" infeliz e questiona-o. O termo clínica vem de *kliné*, que significa cama. Na medicina grega o médico é *klinikós*, aquele que visita o acamado, de onde deriva o termo 'clínica' para nomear os cuidados prestados pelo médico. Presentifica-se aí aquela herança que exige o consultório para a prática do psicólogo. Já Morato (2008) encontra nessa etimologia a indicação da atenção e do cuidado dispostos pelo médico àquele que os recebe na direção de bem-estar e saúde. Ela concorda com o equívoco proveniente da delimitação de uma sub-região dentro da região Psicologia e propõe que 'clínico' não adjetive a Psicologia e, sim, o psicólogo. Ser-psicólogo é ser-clínico, isto é, propiciar atenção. 'Atenção', etimologicamente, indica "dirigir energia; prestar atenção, perceber, compreender, dirigir o olhar para, escutar a; estar presente ou perto, à mão para algo necessário; estar disponível e pronto para servir; esperar, ficar, demorar-se para; dirigir cuidado a; ver para" (Morato, 2008, p. 4). Para ela, ser-psicólogo é definido por meio de

sua atitude e não dos serviços que pode realizar. Ser-psicólogo é um modo de ser encontrando outra existência ofertando-lhe atenção. Isto é, ser psicólogo é ser clínico. Clínica não é o lugar onde acontece o ser-psicólogo, nem uma sub-região da Psicologia. É um modo de, como existência, estar com o outro existente. Ser-clínico é, portanto, um modo de ser-psicólogo apoiado na ontologia heideggeriana.

Ser-psicólogo professor

Não é só como psicólogo que me deparo com pessoas apropriando-se de suas existências. Como professor universitário vejo isso acontecer. Nas supervisões isso é frequente. Acompanhando o modo como os alunos se colocam na relação com os pacientes e as interpretações que enunciam, descubro como eles (alunos) são e a supervisão frequentemente coloca em questão seus modos de ser. Descobrem-se presos em pressupostos teóricos e defendendo valores cuja proveniência não identificam claramente. Questionando-se, abrem-se para o outro e para si mesmo diferentemente.

Mas algumas vezes me aconteceu de alunos virem comentar comigo após uma aula e/ou no final do semestre que sentiram mudanças em suas vidas. Será possível? Dou aulas de Abordagens Humanistas em Psicologia e Psicologia Fenomenológica. É nesta disciplina que Husserl e Heidegger são discutidos, o segundo principalmente. Nas aulas enfatizo o caráter de ser-minha da existência, mundo como horizonte de possibilidades, a intimidade entre quem sou e meus mundos. Ouço dos alunos comentários sobre o quanto estas discussões estão mais próximas da experiência cotidiana deles, apesar da linguagem difícil. Descobrem o quanto seu senso comum está impregnado de ideias psicológicas e descobrem-se buscando no curso jeitos de explicar e modificar tecnicamente comportamentos próprios ou alheios. A proposta de que deixar serem os fenômenos, cuidando para evitar interpretações prévias e encobridoras, é terapêutico soa estranha, até 'antipsicológica'. Mas ao longo do semestre os alunos me contam terem experimentado isso em casa; tentaram deixar filho, marido, parentes se expressarem e compartilharem sua experiência e descobriram o quanto estavam aprisionados e aprisionantes.

Recentemente uma aluna me conta que começou a refletir se era 'fenomenológica' com seus colegas de trabalho e sua família. Explica que constantemente pressupõe as atitudes, expectativas e posicionamentos

deles e já tem reações prontas, muitas vezes sem ouvir o que têm para dizer. Também se julga teimosa e dura, atributos que sua mãe lhe apontava frequentemente. Entende que a fenomenologia não predica personalidades, de modo que, ao invés de 'ser teimosa', considera que pode ter sido teimosa muitas vezes na sua vida, mas isso não significa que a teimosia lhe seja 'essencial'. Afetada por essas reflexões, propõe-se a ouvir sua família e as colegas de trabalho possibilitando que se mostrem diferentemente. Ela vem me contar isso tudo pois se surpreendeu com as pessoas ao seu redor, descobrindo-as diferentes. Está contente por deixar os outros se mostrarem como são, diz ela a mim.

Certa vez, numa outra aula a respeito de como conceitos determinam experiências, um aluno me pergunta se com os nomes o mesmo acontece, ao que respondo que sim. Na semana seguinte esse aluno vem me contar que ficou refletindo sobre o sentido de seu nome, Antônio⁵². Foi assim batizado por ter nascido no dia de Santo Antônio. Resolveu então perguntar aos pais se teria sido assim nomeado se tivesse nascido outro dia. Eles lhe respondem que não, que tinham escolhido um nome que homenageava um antepassado conhecido por ajudar sua família. Nesse diálogo, desvela-se para ele o desejo de seus pais de que fosse uma pessoa benevolente e se preocupasse com os outros, como o antepassado. Essa expectativa, porém, lhe era oculta e permanecia tácita, vindo à luz somente quando ele se indaga e aos seus pais a respeito de seu nome. Reconhece-se destinado a isso ao escolher ser psicólogo como segunda formação.

Esta experiência encontra um tema importante da Historiobiografia, de Critelli (2012). Critelli é filósofa, não psicóloga. Mas encontra na filosofia um aspecto terapêutico: a Historiobiografia é uma "abordagem terapêutico-pedagógica que tem por intenção a redescoberta do sentido da vida através da compreensão da história pessoal" (Critelli, 2012, p. 12), a fim de reposicionar-se no próprio destino. A meu ver, esse é outro modo de se referir à apropriação da existência indicada pela ontologia heideggeriana, já citada: "aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-á é atingido" (Heidegger, 1923/2012, p. 21).

Não sendo substantiva, a existência acontece como história. Ao nascer, cada um herda uma história familiar e social, expectativas, sonhos, projetos, desejos dos outros, em suma, herda mundo. Esse mundo legado delineia as primeiras referências a partir das quais realizar-se-á. Binswanger (1958) chama isto de temas; cada existência herda temas nos quais se posicionará ao longo do existir. O que e como cada qual lida com

⁵² Nome modificado para assegurar anonimato.

sua herança é questão singular. A biografia de cada um é a trama da herança e dos projetos e do testemunho daqueles com que se convive. Assim, a biografia é acontecimento singular que acontece coletivamente. Existir é coexistir, é ser autor e coautor da própria biografia. "A vida é o resultado de um agir em conjunto, quer o desejemos ou não" (Critelli, 2012, p. 80).

Mobilizado pela aula (e talvez por outros acontecimentos que desconheço), o aluno que menciono descortina uma parte do que lhe foi legado: expectativas de seus pais quanto a quem poderia ser. E considera a importância disso na sua escolha (tardia, pois é sua segunda faculdade) por cursar Psicologia. Re-conhece-se podendo assumir novamente o sentido de ser psicólogo na sua biografia.

Critelli relata ter vivido experiências semelhantes a esta. Conta que seus alunos a procuravam para contar que uma e outra aula mudaram suas vidas, que descobriram novos modos de viver, que lidaram diferentemente com situações. Passado seu espanto com isso, dado que aulas de filosofia não são tradicionalmente lugar de transformações existenciais, a filósofa se dá conta da possibilitação inerente às filosofias da existência de Heidegger e Arendt. Relata:

[...] Por meio de Heidegger, porém, comecei a entender o que acontecia. Diz ele mais ou menos o seguinte: a filosofia não é útil nem prática e com ela nada poderemos fazer. Mas, acaso, não será ela que faz alguma coisa conosco?

Quando pensamos, transformamos nossas crenças e, conseqüentemente, transformamos nosso jeito de viver. Era isso que meus alunos diziam: que a compreensão genérica da existência humana lhes abria a possibilidade de se compreenderem melhor e de se apropriarem de sua vida. (Critelli, 2012, p. 17)

Então isto não é prerrogativa de psicoterapeuta? Nem mesmo do psicólogo? Seria prerrogativa dos filósofos, já que a ontologia heideggeriana é filosofia, não psicologia? Seria então uma filosofia clínica? Também não. O esforço de situar as possibilidades de compreensão e direcionamento da existência abertas pela ontologia de Heidegger em alguma ciência ôntica já dada retira-lhe sua originalidade e transforma-a em outra coisa – 'psicologia fenomenológica existencial', 'terapia existencial', Daseinsanalyse. Mas a pesquisa por possibilidades abertas pela ontologia heideggeriana à Psicologia não precisa encontrar uma determinada abordagem ou perspectiva como sub-região, nem transformar o

psicólogo em outro profissional. Pelo contrário: a ontologia heideggeriana coloca em questão a formação de região ôntica a fim de resguardar a possibilidade de revoluções científicas e, especificamente no que tange as ciências que têm a existência como 'objeto' temático, que a fenomenologia impere e a existência possa ser tal como é. Isso aponta para a antropologia daseinsanalítica projetada nos Seminários de Zollikon.

O que as experiências que retomo até agora revelam é que a fenomenologia existencial abre possibilidades de ser com o outro, seja na condição de psicoterapeuta, psicólogo, conselheiro, plantonista, supervisor e professor. Não é o que se faz, portanto, mas como se faz. Retomando a indicação de Figueiredo (1993) de que o psicólogo é profissional do encontro, são modos de acontecer a psicoterapia, o plantão psicológico ou outras modalidades; não é a modalidade de intervenção psicológica que determina o ser-psicólogo, e sim, que encontre o outro como tal.

Sendo professor, sou convocado a apropriar-me da minha existência. Esta pesquisa é isso: uma repetição da minha biografia, provocada pelas perguntas dos alunos a respeito do que pode um psicólogo fenomenológico existencial. Os alunos e suas perguntas trincam a solidez da familiaridade cotidiana de meu ser-psicólogo. Suas indagações solapam a identidade profissional na qual me reconhecia e tornava pública.

Como então responder o que pode um psicólogo fundamentado na ontologia heideggeriana?

A ação clínica como modo de ser psicólogo

A ontologia heideggeriana, ao indicar como regiões ônticas vêm a ser e deixam de ser, apresenta a Psicologia como uma delas. E o psicólogo é o ator dessa região, aquele que assume os pressupostos do ser do 'psicológico' irrefletidamente e produz avanços nesse campo científico. Ao mesmo tempo, exige que se coloque em xeque a determinação do ser dos entes com os quais a Psicologia lida, que é a existência. E aí aparece o encontro possível entre Psicologia e analítica existencial; esta é uma descrição fenomenológica dos entes com os quais aquela lida. Mas a lida com o outro não é prerrogativa do psicólogo. Critelli (2009), por exemplo, é filósofa e descobre o caráter terapêutico da filosofia na lida com outros, seus alunos.

Diferentemente da psicologia, a filosofia não se estrutura em procedimentos, serviços, modalidades; não é uma prática. Seguindo as

indicações dessa filósofa, encontro que a filosofia pode ser terapêutica por propiciar a “redescoberta do sentido da vida”, sua reapropriação e o “realinhamento do nosso destino” (Critelli, 2012, p. 12). A filósofa realiza isso como “*Historiobiografia*” (Critelli, 2012), mas antes o fazia como “Terapia Existencial” (Critelli, 2009). É em sala de aula, como professora, que descobre o poder transformador da filosofia de Heidegger e Arendt. O diferencial está na concepção de existência que norteia seu trabalho e seu existir, delineando modos de encontrar-se com os demais. Não será essa a principal contribuição da ontologia heideggeriana para os profissionais do encontro, sejam eles psicólogos, filósofos, ou outros?

A Psicologia tradicional está preocupada com o bom funcionamento de suas hipóteses e com a regulação da existência tomando-a e atualizando-a como ente meramente subsistente. A ontologia heideggeriana é uma “pedagogia da perfuração” (Pessanha, 2002) por recuperar a diferença ontológica e mostrar que o ser da existência é diferente do ser das demais coisas. Uma das consequências disso é que todas as tentativas de determinação da existência como ente subsistente, como a Psicologia tenta, falham por princípio. Ao encontrar um outro, o psicólogo não dispõe previamente dos pontos de chegada desse encontro. Não tem como, numa sessão de psicoterapia ou plantão psicológico, determinar o que ocorrerá e como isso transformará sob este ou aquele aspecto. É por isso que, a meu ver, o psicólogo que se apoia na ontologia heideggeriana assume que seu lugar é instável e indeterminado, abrindo-se para o que acontecer, como acontecer, quando acontecer.

O filósofo Pessanha (2002) situa aquele que encontra si mesmo e o outro como existência na ética. O dizer do analista (ele dialoga com os psicanalistas) é ético pois não tenta substantivar, explicar ou transformar num processo psíquico, energético, ou mental a existência do outro. Deixa-ser o outro e isso é ser ético.

O dizer do analista não domestica a turbulência, apenas favorece o amigamento do lugar. Esse amigamento não cria nem inventa nada, simplesmente acolhe o ofertado na constelação natal, de tal modo que a liberdade, diferentemente da sua ilusória imagem moderna, é apenas a guarda do necessário. (Pessanha, 2002, p. 92)

O psicólogo-profissional-do-encontro que se assume como existência realiza isso.

Na mesma direção, encontro as pesquisas da psicóloga Carmem Barreto (2006, 2013), que formulam a prática do psicólogo em termos de

ação clínica. Esse termo é escolhido devido à influência do pensamento de Hannah Arendt, que diferencia labor, trabalho e ação (Arendt, 2002). Esta é especificamente humana e exprime o caráter iniciador de toda ação entre homens, cujos desdobramentos são indetermináveis previamente; podem ser imaginados, ansiados, esperados, mas não previstos. Por ser a existência indeterminada, todo gesto humano tem a marca de seu criador. Enquanto os objetos naturais podem ser descritos do ponto de vista de sua causação, com a existência não é assim. Ela resiste a toda e qualquer determinação de seu ser. Dessa forma, a ação clínica é indicada pela autora como especificidade do psicólogo que assume a fenomenologia existencial como fundamento de sua prática. Tal ação não produz resultados previstos; pelo contrário, possibilita o desalojamento. Ao agir, o psicólogo inaugura um

[...] espaço aberto, condição de possibilidade para a emergência de uma transformação não produzida, mas emergente em forma de reflexão, aqui compreendida como quebra do estabelecido e condição necessária para novo olhar poder emergir. Esse novo olhar, ao desalojar o homem da sua habitual relação com o mundo e a consciência, abre um espaço que só aparece quando o habitual é desconstruído e o homem (*Dasein*) se descobre entregue à tarefa inexorável de ‘*ter-quer-ser*’. [...] O apelo aparece nas brechas da nossa existência superficial via ‘acontecimentos’ que, ao provocar ruptura e transição, destroçam e fundam mundos”. (Barreto, 2006, p. 50)

Por esse caminho, Barreto (2013) aproxima a modalidade de encontro entre existência ao ‘cuidado’: ação clínica é “ação preocupada” (p. 39) que acompanha a experiência do cliente sem antecipar-se a ele, nem lhe propor caminhos traçados previamente. Trata-se de um “cuidado livre de expectativas” (Sá & Barreto, 2011, p. 392), tal como descrito por Heidegger como preocupação antecipativa-libertadora.

A ação clínica não é, pois, técnica produtiva. Está mais próxima da *tekhné* pensada pelos gregos do que da técnica moderna. A *tekhné* se refere a um modo de lida com os entes para que algo seja conduzido do não ser ao ser, des-velando-se no aberto do mundo compartilhado. Ao esculpir uma pedra, o escultor está agindo para extrair a forma (a escultura) de seu velamento originário. Isso é *tekhné*. É o processo de fornecer as condições, agir no sentido de cuidar para que algo que era uma possibilidade venha à luz. Neste modo de desvelar fica resguardada a originalidade do produzido, isto é, reconhece-se que o autor do produto não é o único responsável pelo produto final, pois os materiais são codeterminantes e

o produto carrega a marca de ambos. Critelli (2003) indica isto com o ato de cozinhar; por mais que se sigam as instruções da receita, não há como produzir dois pratos idênticos, pois a cada vez os ingredientes são diferentes e a ação de cozinhar é única, irrepitível. A *tekhné* no sentido etimológico resguarda o produto; é uma ação cujo fim não é previamente determinado, mas esperado, aguardado. Produto é, de acordo com a etimologia, pro-duzido, levado adiante, trazido à luz. O que a ação produtora pro-duz não é determinado pela intervenção, mas possibilitado por ela. O produto é desvelado.

Já 'técnica' se refere a um conjunto de procedimentos que produz fins previamente determinados. É o *modus operandi* do pensamento racional calculista, que planeja intervenções visando um fim previamente determinado. No exemplo de Critelli, é a receita (conjunto de instruções). Diferentemente da ação, a intervenção técnica é autônoma em relação a quem a realiza, produzindo exatamente o objeto objetivado de antemão com exatidão e segurança. Sempre que se segue o mesmo método, produz-se o mesmo resultado. O produto é causado pela técnica. Assim como a datilografia oculta o escritor, a técnica elimina o técnico.

Seria a ação clínica uma *tekhné* do encontro, portanto? O psicólogo seria aquele que 'sabe' encontrar o outro deixando-o ser? Na sua origem, a palavra grega *sophia*, de onde vem "filosofia", era reservada aos melhores técnicos, aqueles que entendem uma situação rapidamente, intervêm da melhor forma possível. Navegadores, por exemplo, eram *sophos* (sábio), pois manejavam o barco habilmente (Heidegger, 1924/2012). Seria o psicólogo que se apoia na ontologia heideggeriana um *sophos* da *tekhné* de encontrar? Quando encontro aqueles que me procuram, sou cuidadoso ao máximo para deixar que todo o contexto do encontro seja considerado na compreensão de como posso estar com ele, afinal, o outro é ser-no-mundo e mundo é compartilhado por nós.

Mas não se pode confundir ação clínica e *tekhné*, pois esta se dirige aos entes que não são ser-aí. A ação clínica não produz nada. Pelo contrário, ela retira. A ação desaloja, dá margem para o inesperado, deixa que a angústia afine a abertura de mundo que é compartilhada. Quando assim encontro alguém, as técnicas de atendimento psicológico e a familiaridade com o ser-psicólogo ruem para um não-saber no qual eu e outro perdemos chão.

Retomando a filosofia de Aristóteles, Heidegger encontra quatro modos de desvelamento. Dentre eles, aparece a *phronesis*⁵³. Neste

⁵³ Casanova traduz *phronesis* por circunvisão. Na filosofia cristã latina é traduzido como *prudencia*, significando sabedoria moral, sensatez. Segundo Chauí (2002), o tema de

modo de desvelar é o ser do desvelante que é desvelado; o que é retirado da ocultação originária não é um ente diferente, mas a própria existência que se resgata do autoencobrimento cotidiano (*a-gente*) e se des-cobre situada na condição de poder e ter que agir. Quem age (*phronesis*) reflete a respeito do que lhe é propício e correto, bom para si (Heidegger, 1924/2012).

Não seria a ação clínica do psicólogo um modo de encontrar o outro no qual ambos se descobrem em situação? O cliente dejetado desvela-se tendo que lidar com o que se apresenta a ele, projetando possibilidades para si. O psicólogo também se descobre tendo que fazer algo com isto, quero dizer, tendo que projetar possibilidades para o que lhe vem ao encontro neste momento de coexistência que lhe retira do lugar seguro de saber o que é e o que deve fazer. Dá-lhe a ver quem é e como pode ser.

O psicólogo é o profissional do encontro que, assumindo-se como existência, encontra o outro deixando-o ser como existência. Encontrar é ação, modo possível de ser. E toda ação do Dasein só pode acontecer no mundo compartilhado, isto é, em meio ao ente desvelado, entre os demais. Nesse sentido, toda ação, além de ética, é pública e política, isto é, dá-se a ver aos demais, concernindo-os. E a especificidade desta ação é que ela não é técnica, no sentido de produzir algo. Ela está mais para a *phronesis*, que dá a ver a própria existência. Enquanto tal, realiza o modo de estar com o outro descrito por Heidegger como preocupação antecipativa-libertadora.

Será esta a resposta a "que pode um psicólogo fenomenológico-existencial?" Ele pode encontrar o outro. Encontrando-o, testemunha o desvelamento de sua situação e a convocação à ação. Ao mesmo tempo, desvela sua própria condição de ter-que-ser, igualmente dejetado, possível e limitado.

Mas, então, a palavra 'pode', do verbo poder, não significa o que é autorizado ou não, certo ou não, correspondente ou não à definição conceitual do ser psicólogo fenomenológico existencial. Significa, outrossim, quais são os modos em que este descobre-se sendo, isto é, em quais possibilidades existenciais este psicólogo se lança. Ser-psicólogo é uma possibilidade existencial. Não pode ser descrito conceitualmente nem quiditivamente, portanto, indicando uma 'identidade'. É um modo meu possível de ser no qual descubro-me e o outro como existências entregues à tarefa de ser. Não será isso ser-clínico?

Retomando a concepção de Morato (2008) de ser-clínico como dispor atenção ao outro existente, esta postura pode ser indicada como

phronesis desdobra-se na filosofia no de *sophrosyne*, indicando a moderação e a temperança contrárias à *hybris*.

especificidade de todos que assumem a indeterminação própria e alheia e reconhecem sua prática como possibilidade existencial de iniciar, isto é, de agir livremente propiciando liberdade.

Não é isso o que faço como psicoterapeuta? Como supervisor e como professor? Na supervisão sou convocado pelos alunos a dizer-lhes o que é certo e errado, o que pode ou não o psicólogo. Mas para isso seria necessário possuir uma verdade única (*veritas*) sobre o processo, o que, por sua vez, exigiria que esse fosse objetivo. Coloco-me com os supervisionandos como agentes (ação clínica), iniciadores, cuja liberdade para deixar-ser pode estar limitada por juízos, pressupostos, expectativas e pelo desejo de 'aplicar' a ciência psicológica. Com eles sou clínico, convocando-os a deixarem as amarras para se entregarem ao acontecimento do encontro com o paciente e o deixarem os guiar. Muitas vezes a supervisão revela-se um espaço de reflexão sobre a condição humana. Lembro-me de uma supervisonanda dizendo que os encontros da supervisão eram para ela uma "terapia".

Como professor sou clínico também. Nas aulas no curso de Psicologia, sou solicitado pela instituição a apresentar conteúdos e avaliar se os alunos os assimilaram e sabem reproduzi-los. Mas não reconheço aí o sentido de meu ser-professor, e, sim, nas trocas com os alunos, à medida que, a partir da literatura fenomenológica existencial, colocamos em questão nossa existência. Frequentemente, são as determinações da ciência Psicologia que são colocadas em questão. Os alunos, como eu quando entrei na faculdade, estão ávidos por explicar o comportamento alheio e encontram nas teorizações psicológicas explicações convincentes. Serão mesmo convincentes? A fim de que precisamos desse convencimento? E o que justifica a necessidade de explicação? Reflexões assim tiram as discussões do âmbito dos modelos hipotéticos e as trazem para o campo da experiência cotidiana. Operam uma "conversão radical do plano das explicações causais para o plano do sentido existencial" (Sá, 2014). São as nossas vidas – minha e dos alunos – colocadas em questão por meio da ontologia heideggeriana nas aulas do curso de Psicologia.

Ser-psicoterapeuta, ser-supervisor e ser-professor coincidem quanto ao modo: ser-clínico.

Não será isso o que pode um psicólogo fundamentado na ontologia heideggeriana: ser-clínico? Mas será necessário ser psicólogo para ser clínico? Penso que não. A ontologia heideggeriana, que situa a existência como fundamento das ontologias regionais, não é uma psicologia. A analítica existenciária em *Ser e tempo* é uma descrição da existência que pode fundamentar tanto a prática de um psicólogo quanto de qualquer

outro profissional. Heidegger lança as bases para várias Ciências Humanas regionais. A ontologia fundamental não se confunde com essas ciências regionais. Não é um modelo teórico a ser aplicado na Psicologia, assim como *Dasein* não é uma representação ou um universal de existências particulares.

Minhas experiências como professor e os relatos de Critelli (2012) a respeito das repercussões das reflexões baseadas em Heidegger e Arendt nas suas aulas de Filosofia mostram claramente que a destruição das representações substanciais do humano e a repetição fenomenológica do sentido de ser como questão e tarefa existenciais inauguram modos de autocompreensão e ação. Esse é o caráter 'terapêutico' do pensamento – não psicoterapêutico. Por que não? 'Terapia' vem do grego *therapeia*, que significa literalmente "assistir, servir e cuidar", de onde deriva o significado de "cuidar de um doente", prática realizada pelo *iatrikós* (médico, curador) (Online Etymology Dictionary, 2015). Ao remover entulhos e obstáculos que impedem o entendimento de si e o agir livre próprios da existência está sendo terapêutico. E isso não é prerrogativa do psicólogo. Pode ser realizado por filósofos, por cientistas, por padres, por amigos. Nesse sentido, a Psicologia pode ser antiterapêutica, pois encobre a existência com modelos ficcionais. Sendo a análise existencial terapêutica, quem a realiza é clínico.

A fenomenologia heideggeriana coloca em questão a regionalização da realidade, mostrando-a como um desdobramento da transformação do desvelado (*aletheia*) em real causado. Da separação brotam as fronteiras e intersecções. A prática psicológica esbarra frequentemente em seus limites e avança em áreas demarcadas a outras especialidades. Na região ôntica Psicologia, surgem as várias sub-regiões: psicologia clínica, hospitalar, escolar etc., num movimento que não cessará. A multi-, inter- e transdisciplinariedade, que têm o sentido de abarcar outras 'perspectivas' na lida com seus objetos, são sintoma da fragmentação do real. A fenomenologia de Heidegger não influencia somente uma ou algumas dessas regiões. De fato, chega à Psicologia via psicoterapia, o que indicaria a Psicologia Clínica como seu campo. Mas implode esse campo, pois revela que a compartimentação é um desdobramento do desgarramento da técnica e aponta para o encontro entre existências. Tal modo de ser-com pode se dar na clínica, no hospital, na escola etc., pois o que o caracteriza é o agir a partir de e em prol da liberdade ontológica.

Enfim, o que Pode um Psicólogo Fundamentado na Ontologia Heideggeriana?

Quando é que uma pesquisa termina? Uma pergunta é respondida quando ela encontra uma resposta que a resolve. Assim, a pergunta “o que pode um psicólogo fenomenológico-existencial?” estaria respondida quando encontrasse uma resposta clara. Mais especificamente, caberia definir quiditativamente o ser desse psicólogo, sua essência. Mas não é assim que esta pesquisa se encerra.

Primeiramente, porque a cada releitura do escrito, novas ideias surgem e me sinto chamado a recomeçar. Ao longo dos anos de escrita desta pesquisa, leio muitas coisas que me motivam a reescrever, que contrariam o caminho que eu vinha seguindo.

Além disso, não encontrei uma resposta definitiva para o ser do psicólogo fenomenológico existencial. Pelo contrário, descobri a impossibilidade dessa resposta.

Minha pergunta-guia está ligada às indagações de alunos e supervisionandos, que logo reconheço como minha também. Formado numa tradição que assume a fenomenologia existencial de Heidegger como fundamento da psicoterapia, por muitos anos assumi que um psicólogo fundamentado na ontologia heideggeriana só pode ser psicoterapeuta. Ou, na linguagem mais comum nos meios da Psicologia, só pode ‘clínico’. Também sempre tive clareza de que a expressão ‘fenomenológico-existencial’ adjetiva ‘psicologia’, indicando a abordagem teórica escolhida para interpretar os fenômenos clínicos.

Seguindo a explanação de Heidegger a respeito do que é uma pergunta, dou-me conta de que toda tradição delimita um campo fenomênico, de modo que minha pergunta podia estar já atravessada por pressupostos que impedem um perguntar autêntico. Não teria eu uma definição

prévia do que pode o psicólogo fenomenológico existencial? Não estaria eu imbuído da tradição na qual me formo e da Daseinsanalyse de Medard Boss, na qual me aprofundo para sustentar minha prática no consultório? Sim, estou.

No processo de descobrir minha tradição, encontro algo que pode ser considerado um atributo do psicólogo fenomenológico existencial: ser crítico. O adjetivo “crítico” vem do grego *krisis*, que significa “decisão, seleção”, derivado do verbo *krinein* (Online Etymology Dictionary, 2015). *Krinein*, por sua vez, significa “cindir no sentido de de-cidir”, “escolher, selecionar, critério determinante de jerarquia” (Heidegger, 1953/1999, p. 195). O substantivo *krisis* indica o momento de virada de uma doença, que é o instante oportuno (*kairós*), decisivo, para a intervenção. Ser crítico exige, portanto, atenção ao que se apresenta na situação fática e clareza para selecionar, recolher e destinar o que aí se dá. Para isso, repetição (*Wiederholung*) e confronto (*Auseinandersetzung*) são fundamentais. A fenomenologia heideggeriana exige a colocação em questão de determinações ontológicas no recolhimento e enunciação do que se mostra. Ou seja, é necessário ter a atenção constante a como estou interpretando aquilo que se me apresenta, pois posso estar refém da tradição, restrito na liberdade de deixar o fenômeno mostrar-se tal como é. Heidegger associa *krinein* a *logos*; *logos* recolhe, seleciona, abriga, preserva e conserva (Heidegger, 1951/2001). Cada situação precisa ser repetida e destruída, isto é, que a significação encurtada encobridora do fenômeno seja removida para ele se mostrar tal como é. Para isso, é preciso ter muito cuidado com a linguagem, pois ela revela, mas encobre.

A título de exemplo, no início desta pesquisa eu estava enredado no pressuposto de que o psicólogo fenomenológico existencial é psicoterapeuta daseinsanalítico, o que obnubilava a clara visão desse fenômeno. O desenrolar da pesquisa revela que o “psicólogo fenomenológico-existencial” (com ou sem hífen), que fundamenta seu modo de ser na ontologia heideggeriana, não é psicólogo! É existência que encontra outra existência.

Ser crítico vale para toda situação em que a ontologia heideggeriana é o fundamento, seja ela uma pesquisa, um atendimento individual, uma intervenção em instituição, um plantão psicológico. Ser fenomenólogo é, a cada passo, perguntar-se pelo sentido que sustenta a aparição dos significados presentes.

Seria isso como a atitude fenomenológica, antinatural, descrita por Husserl? Essa atitude seria definidora do psicólogo da abordagem fenomenológica existencial? A analítica existencial revela que a *epoché*

não é um passo metódico livremente escolhido, e sim um modo de encontrar-se: angustiado. A angústia é um modo de abrir-se o aí do mundo na sua indiferença, que revela o nada do ser-aí. “O mundo já nada pode oferecer, nem também o Dasein-com com os outros” (Heidegger, 1927/2012, p. 525, § 40). Dessa forma, a “atitude fenomenológica” estaria mais para uma “atitude nadificada”, que reconhece a indigência do existir. Sendo indeterminado, Dasein é poder-ser, sua existência é acontecimento. Tal atitude funda-se no desalojamento e, no encontro com outra existência, resguarda o não-sentir-se-em-casa (*umheimlichkeit*) como modo de ser mais originário.

Mas a pergunta pela atitude fenomenológica revela outro pressuposto meu e de todo psicólogo: que a Psicologia pode ser recortada em diversas abordagens ou perspectivas, isto é, ângulos de olhar e aproximar-se dos fenômenos. Assim como há a abordagem freudiana, a perspectiva rogeriana, a behaviorista etc., há a fenomenológica existencial, que adotaria a “atitude fenomenológica”. Funda este entendimento de que a realidade pode ser abordada de várias maneiras a cisão sujeito-objeto e a independência deste daquele. Caberia à ciência conhecer a realidade objetiva à luz de sua causação. “A ciência é a teoria do real”, mostra o filósofo (Heidegger, 1954/2001, p. 40) ao questionar a determinação contemporânea do ser da realidade.

A Psicologia é uma ciência que surge nessa ontologia e a atualiza. A determinação metafísica da realidade posiciona todos os objetos como substância passível de categorização. Seu objeto temático é o sujeito ou o indivíduo, que permanece radicalmente impensado quanto ao seu ser. Figueiredo (1991) indica o íntimo como sua região ôntica. Essa região poderia ser explorada sob várias perspectivas, que são as abordagens teóricas em Psicologia.

Mas antes (tanto temporal quanto originalmente) de ser objetividade que se lança contra o sujeito, o real é o desvelado. Este, por sua vez, é o desvelado a alguém ou a um povo, que é, por condição, desvelador de mundo, entendimento de ser.

Eis a importante confluência da Psicologia com a filosofia de Heidegger: enquanto aquela estuda cientificamente o sujeito, esta, na direção de recolocar a questão do ser, elabora uma analítica da existência. Ambas tematizam o humano. Enquanto a Psicologia o faz limitada pela região ôntica, investigando o correlato da objetividade, Heidegger lança mão do método fenomenológico para descrever a existência tal como ela própria se mostra, inaugurando um novo paradigma no pensamento ocidental (Stein, 1990).

Conceber a fenomenologia existencial como uma abordagem em Psicologia significa, então, afirmar que é uma perspectiva que assume o método fenomenológico e a definição de existência elaborada por Heidegger. Mas isto é desconhecer a originalidade da analítica existencial, que posiciona a existência como fundadora de ontologias. A análise fenomenológica da existência é ontologia fundamental, pois é a existência que coloca em questão o ser do real e de si mesmo (Heidegger, 1927/2012). Isto significa que a definição de existência na ontologia heideggeriana não pode subsistir ao lado de outras – a humanista, a psicanalítica etc. –, pois ou se desvela ou se encobre a existência. Para Heidegger, as abordagens psicológicas, por serem metafísicas, encobrem-na. A fenomenologia exige que o psicólogo seja crítico em relação a como se coloca diante do outro, deixando-o mostrar-se por si mesmo.

Para discriminar algo, é necessário conhecer seu contexto de aparição. E a tradição pode ser obnubilante. Daí a necessidade de refletir, no sentido de dobrar-se para trás e conhecer-se como abertura na qual o que aparece pode se mostrar. Ser crítico e ser reflexivo são, portanto, exigências da ontologia heideggeriana para o psicólogo. E é essa a “atitude” daquele que se assume como existência no encontro com outros: trata-se de um assumir-se nadificado, finito, possível.

Colocando-me em questão e suspendendo as determinações prévias da existência revelo-me, pesquisador, como poder-ser. Isto é, sou alguém que, enquanto pesquiso as possibilidades abertas pela ontologia heideggeriana para a Psicologia realizo meu existir, assim como quando sou psicoterapeuta, plantonista, professor, ou quando estou me distraindo com passatempos. O termo possibilidade, que, quando tornado verbo, é poder, tem esse significado de realização a cada vez do existir. Em *Ser e tempo*, poder é o ser da existência. No contexto da analítica existencial, portanto, perguntar o que pode um psicólogo é perguntar como ele realiza seu existir. Minha pergunta-guia nesta pesquisa deixou em aberto que a resposta não fosse uma determinação essencial ontológica. Nesse caso, a pergunta teria sido “o que é (o ser) o psicólogo fenomenológico-existencial”. Ao indagar pelo que pode, dá-se que a resposta é encontrada pela descrição de possibilidades existenciais. Nesse sentido, a pergunta também resguarda o entendimento de que a Psicologia é realizada a cada vez por um psicólogo, isto é, não é uma entidade impessoal, mas um modo de ser. Isso me convoca a responder como eu sou (tenho sido) psicólogo, inscrito numa tradição, projetando-a e a mim no porvir.

Os modos como eu sou psicólogo são apenas isso: modos-de-ser. Outras pessoas podem se apropriar da ontologia heideggeriana de

outros modos, existindo como possibilidades existenciais que desconheço. Colocar-se em questão, sendo crítico e reflexivo, são exigências quanto ao modo de realizar quaisquer possibilidades de ser-psicólogo.

Mundo passa, a história acontece. Modos de ser surgem e deixam de ser. Ser psicólogo é uma possibilidade datada historicamente e, como todo ser-no-mundo, passível de retornar à ocultação misteriosa de onde surgiu.

Ao retomar cuidadosamente a analítica existencial e as indicações de Heidegger para uma Psicologia nela fundada, sinto ter contribuído para dirimir as confusões minhas e da Psicologia quanto a esse modo de, como psicólogo, encontrar outro. Por outro lado, a cada página escrita, novas rotas de insinuem e forçosamente concluo esta pesquisa com mais perguntas do que respostas. Pude desvelar o que eu entendia como Psicologia fenomenológica existencial e que, irrefletidamente, passava adiante aos alunos, supervisionandos e pares. Descobri-me como ser finito, limitado às possibilidades existenciais que meu contexto sócio-histórico dispõe. Será que este modo como sou psicólogo e que reconheço na prática de colegas esgota as possibilidades de ser-psicólogo neste momento histórico? Seria necessário explorar publicações de práticas psicológicas atuais, tanto as autodenominadas fenomenológicas existenciais quanto outras, para conhecer como outros têm sido psicólogos e encontrado outrem.

A retomada da ACP, indicada como veículo da fenomenologia existencial na Psicologia brasileira, revelou-a metafísica, substancialista. O sentido da retomada era realmente indagá-la quanto à ontologia que a sustenta e creio que isso foi feito. Mas, são as abordagens humanistas em Psicologia as indicadas como fenomenológicas existenciais, e não outras. Assim, essas abordagens psicológicas poderiam ser tomadas como indicações formais (Heidegger, 1920/2010). Nesse sentido, buscar-se-ia as experiências originais dos psicólogos encobertas pela linguagem metafísica que usam para explicitá-las. Por exemplo, pode ser que Rogers tenha experienciado si mesmo e o outro como existências finitas, por mais que, ao relatar o vivido, tenha se referido à existência como organismo. Esta pesquisa não pôde realizar isso, pois buscava a historiografia da publicação da fenomenologia existencial no Brasil, e não a explicitação de suas experiências e intenções originárias.

Meus estudos ao longo desta pesquisa provocam em outra direção: a da formação do psicólogo. Percebo este tema margeando a pergunta “o que pode um psicólogo fenomenológico-existencial”, dado que ela provém exatamente da sala de aula e de supervisão de atendimentos psi-

cológicos. No princípio a pergunta seria formulada: como se forma um psicólogo fenomenológico existencial? Mas, a esta altura, ela já não cabe, pois 'fenomenológico existencial' não indica uma abordagem psicológica. Entretanto, preocupo-me com a formação de novos profissionais da Psicologia. Identifico na estrutura curricular da UNIP, onde leciono, e a PUC-SP, onde fui formado, um modelo correspondente à divisão da Psicologia em abordagens e em campos de atuação profissional. Os primeiros anos do curso são dedicados às teorias psicológicas e os últimos, à aplicação. À luz da ontologia heideggeriana, tal estruturação não faz sentido. É possível propor outra organização? Como formar um clínico? É possível? O que cabe entender por 'formar'?

Enfim, terminar é preciso. Melhor que terminar é desfechar. Pompeia e Sapienza (2004) indicam o desfechar como modo especificamente humano de encerrar um processo. A palavra desfecho significa encerramento, fim, mas é composta por *des-* e *fechar*, podendo ser interpretada à luz de sua etimologia como abrir. No desfecho, possibilidades são deixadas para trás enquanto novas surgem, correspondendo à condição existencial de ter-que-ser enquanto existe. O desfechar desta pesquisa é o abrir-me para os novos encontros que virão, seja com alunos e pacientes/clientes, seja com a literatura, por meio dos quais poderei tornar-me outro.

Referências

- Acker, L. V. (1994). Nota do tradutor. In Van Den Berg, J. H. *O Paciente Psiquiátrico - Esboço de uma Psicopatologia Fenomenológica*. São Paulo: Psy II, [1955].
- Amatuzzi, M. (2001). *Por uma psicologia humana*. Campinas: Alínea.
- Amatuzzi, M. (2009). Psicologia fenomenológica: uma aproximação teórica humanista. *Estudos de Psicologia*, Campinas, SP, 26(1), 93-100, jan./mar.
- Ancona-Lopez, M. (1996). *Psicodiagnóstico: Processo de Intervenção*. São Paulo: Cortez.
- Apolodoro. *Bibliotheca (Loeb Classical Library Volumes 121 & 122)* (Sir J. G. Frazer, trad.) Cambridge, MA, London: Harvard University Press, William Heinemann. Recuperado em 15 de julho de 2013, de: <<http://www.theoi.com/Text/ApollodorusE.html>>.
- Arendt, H. (1994). *Essays in Understanding - 1930-1954 - Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2002). *A condição Humana* (R. Raposo, trad.) Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Augras, M. (1986). *O Ser da Compreensão: Fenomenologia da situação de psicodiagnóstico* (6a ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Aun, H. (2005). *Trágico avesso do mundo: narrativas de uma prática psicológica numa instituição para adolescentes infratores*. Dissertação. (Mestrado em Psicologia) Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Barreto, C. (2006). *Ação clínica e os pressupostos fenomenológicos existenciais*. Tese (Doutorado em Psicologia) Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Barreto, C. (2013). Reflexões para Pensar a Ação Clínica a Partir do Pensamento de Heidegger: da Ontologia Fundamental à Questão da Técnica. In C. Barreto, H. Morato & T. Caldas. *Prática psicológica na perspectiva fenomenológica* (pp. 27-50). Curitiba: Juruá.
- Beaufret, J. (1976). *Introdução às filosofias da existência*. São Paulo: Duas Cidades.
- Binswanger, L. (2002). O Sonho e A Existência. *Natureza Humana*, São Paulo, 4(2), 417-449, [1930].
- Binswanger, L. (1958). Insanity as a life-historical phenomenon and as mental disease: the Case of Ilse. In R. May, E. Angel & H. Ellenberger. *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology* (E. Angel, trad., pp. 214-236). New York, NY: Basic Book.
- Binswanger, L. (2001). Sobre a psicoterapia. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, 4(1), 143-166, mar. Recuperado em 01 de abril de 2015, de: <<http://www.psicopatologiafundamental.org/pagina-volume-4-numero-1-marco-de-2001-302>>.
- Boss, M. (1963). *Psychoanalysis & Daseinsanalysis* (L. B. Lefebvre, trad.). New York, London: Basic Books, Inc. Publishers.